

د. مصطفى لبيب عبد الغنى

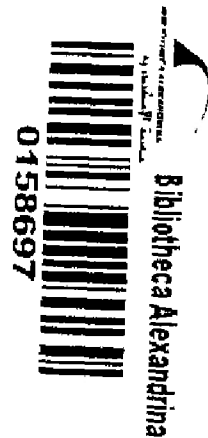
كلية الآداب جامعة القاهرة

مفهوم " المعجزة " بين الدين والفلسفة عند ابن رشد

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني الفجالة

ت . ٩٠٤٦٩٦ القاهرة



د. مصطفى لبيب عبد الغنى

كلية الآداب جامعة القاهرة

مفهوم " المعجزة " بين الدين والفلسفة عند ابن رشد

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى الفجالة

ت : ٩٠٤٦٩٦ القاهرة

إهداء

إلى أستاذنا الجليل

الدكتور يحيى هويدى

المثل الحى لإنسانية تفيض حباً

يسدوم فى الزمن الضنين .

مقدمة منهجية

لعله يحسن بنا - بادئ ذي بدء - أن نحدد جملة من المبادئ العامة نتخذها قاعدة لفهم وتقدير مشكلات الفلسفة الإسلامية . ومن أهم هذه المبادئ في رأينا :

أولا : إن الفلسفة هي تأويل عقلى للوجود - فى حدود الطاقة الإنسانية - يتم التعبير عنه بلغة دقيقة خاصة .

ثانيا : إن الفلاسفة المسلمين - على العموم - كانوا على وعى بأن الفلسفة فى جوهرها هي فاعلية عقلية ومنهج فى التساؤل يستهدف فضّ حجب الوجود وكشف استاره (١) . وأن هذه الفلسفة - بما هي كذلك ، لا تستنفدها رؤية عقلية بعينها أو مجموعة من الرؤى ، وأى تفنيد ، له اعتباره ، لصورة ما من صور التفلسف لا يجب أن يتم إلا بمنهج الفلسفة ولحسابها ،

(١) يرى ابن رشد فى النظر العقلى الفاحص عن الموجودات مقصد الشريعة الأسمى وجوهر العبادة الشريفة لله سبحانه وتعالى ، " فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعات التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه . جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التى هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التى هي أجل الطاعات " (تفسير ما بعد الطبيعة - مقالة الألف الصغرى - بتحقيق موريس بويج ، ص ١٠) .

واظهار تهافت لحظة من لحظات تاريخ الفلسفة - عند واحد من الفلاسفة أو أكثر - لا يعنى تهافت الفلسفة فى حد ذاتها جملة وتفصيلاً بل لا يعدوا أن يكون تهافتا لفيلسوف أو لبعض الفلاسفة ، ومن وجهة نظر نقدية معينة بالطبع . نؤكد هذا ونحن قد نجد من بين كبار مفكرى الإسلام - قديما وحديثا - من يخلط بين الفلسفة فى حد ذاتها وبين بعض صور التعبير الفلسفى فى التاريخ فيطابق بين بعض الرموز والرموز إليه . وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا الفصل الذى عقده "إبن خلدون" فى مقدمته عن " إبطال الفلسفة وفساد منتحلها " بما يكشف عن عدم الالتزام الصريح دوما بهذا الوعى المبدأى فى تقدير الفلسفة - على الأقل على مستوى الشكل والعبارة وإن لم يكن بالضرورة على مستوى المضمون . وعلى هذا الأساس أيضا جاء الاضطراب الظاهرى - فى رأينا - الذى تكشف عنه بعض كتابات أبى حامد الغزالى وهوىعلن إفلاس العقل النظرى فى مجال الإلهيات على الخصوص ، برغم ثقته المطلقة فى قدرة العقل على الفهم خارج هذا الميدان ومع محاولاته أيضا لتأسيس فلسفة إلهية ! وإن كان لا يغيب عنا أنه على

حين شاعت فى كثير من دوائر الفكر الإسلامى شرقا وغربا بعض دعوات الرفض والتحريم للعلوم العقلية بل والمنطق منها كذلك باعتباره شرا لأنه مدخل إلى الشرفان الغزالي فقيه الشافعية الكبير يرى فى المقدمة المنطقية - التى أثبتتها فى صدر كتابه الأصولى " المستقصى " ، والتى حاكى فيها نموذج الاستدلال الأرسطى - أصلا لا بد من إحكامه ومن لم يحكم هذه المقدمة فلا ثقة بعلومه أصلا ، وتلك كانت صيحة مدوية رآها ابن الصلاح كبيرة ، خاصة وهى ترد فى مُفتتح كتاب فقهِه معتبر ، ومع أن الغزالي لم يحاول - كما حاول ابن تيمية من بعد - أن يقدم بديلاً للمنطق الأرسطى الراسخ فى تاريخ البحث الفلسفى .

ثالثا : إن الوعي بمناهج التفلسف وأنواته بما فيها من تحليل لغوى وضبط للاصطلاح وإتقان لصناعة الاستدلال ، والالتزام بهذا كله كان ولا يزال هو السبيل لازالة الغموض فى الموقف الفلسفى وتوضيح صورته وفى إمكان تقويمه التقويم السليم .

رابعاً : إن الفلسفة الإسلامية تمت صياغتها في إطار حضارى محدد وبعد استلهاهم متضمنات الوحي وما يقدمه على الدوام من مدد للعقل الصحيح . ولا يطرح التصور الإسلامى - فى الحقيقة - مفهوما للعقل الإنسانى بما هو ملكة مكتملة أولانيا ، أو بما هو بنية مغلقة . ولم يتورط الفكر الإسلامى من حيث المبدأ فى النظر إلى هذا العقل باعتباره مطلق العقل طالما هو محض فاعلية طابعها المرونة والتشكل المستمر وصولاً إلى الاكتمال الممكن . وهذه الفاعلية تكشف عن نفسها وتمارس تأثيرها فحسب فيما تطاله من مجالات الوجود ، تلك التى لا تتحدد سلفاً . وبعبارة أخرى ، لا يمكن اعتبار العقل الإنسانى النسبى هو والعقل الإلهى المطلق متكافئين أو قائمين على متصل وجودى واحد . ولن يتحدد مصير الأدنى ، بالطبع ، إلا فى ضوء علاقته بالأعلى ، والعكس هنا غير صحيح (١) .

(١) إن تاريخ الفلسفة الإسلامية حافل بالمحاولات الصائبة للتنبيه إلى خطر الوقوع فى براثن الدجماطيقية المتحجرة أو الشك السفسطائى والتنبيه إلى ضرورة التحرر المنهجى وحسن استخدام العقل انطلاقاً من فحص قواه وتقويم قدراته . ولعل هذه المحاولات كاشفة لنا عن خصوصية المنهج الإسلامى فى التعرف الممكن على الوجود وبحيث يكون الإنجاز العقلى ، الحاصل فى إطار مذهب بعينه ، مجرد

= خطوة على طريق لا تعرف نهايته ؛ وسرعان ما يتم تجاوزها سعياً إلى ما هو أكمل ، وسلطان هذا العقل وقواعليته تبقى دائماً محدودة ولا تلزم بقضائها إلا الناقص المحدود ، وحرى بنا أن نتوقف عندما يذهب إليه ابن سينا مثلاً - في هذا المقام - وهو يقرر أنه " لو كان لشيء نسيميه عقلاً أو حكمة على الله سبحانه وتعالى - سلطان إباحة وحظر لكان جناب القدس عرضة لعذل وعذر فكان انشاؤه ما أنشأه وأبدأه وتقدير ما قدره لغرض أجاب داعيه وأبغى عليه باغيه لعله سمعته فسأم ويسبب أقام عزمه فقام . كلا: إنه لا يسأل عما يفعل . يعلم ذلك من يعلمه ، ممن رسخ في سواء العلم رسوخاً وشرب منه رياً نميراً وألقيت إليه مقاليد الأسرار إلقاءً ، وجلّيت له شبهات الحكمة جلاءً ، ثم انفقت عليه كنوز من عمره وذخائر من زمانه . " (ابن سينا : رسالة القدر ، نشرة مهران ، ص ٦) . ذلك لأن " إسم العقل مُشْتَرَكٌ فيه ، وما كل من استعار إسم العقل رُشِّحَ لهذا الفضل وإن كان له متصدياً وعليه متهافتاً وبه مُتَرَاثِياً " (المصدر السابق ص ٢٢) . ولئن كان المتكلمون يلونون بالجدل العقلي فإن ابن سينا لا يجد لهذا العقل السوقى متسعاً بل إنه " يجد المجال ضنكاً والقلادة خانقة والعقد حابساً والتخلص صعباً (المصدر السابق ص ٢٧) . وخلاصة رأى ابن سينا هنا تُجسِّدُهُ نصيحته لساتله: " إياك أن يكون تكيسك وتبروك عن العامة هو أن تنبري منكرأ لكل شيء فذلك عجز وطيش ... وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبين لك بعدُ جليته من الخرق في تصديقك ما لم يقم بين يديك بينته ، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف . وإن عجل استنكار ما وعاه سمعك ما لم تنبرهن استحالتك لك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان ما لم يذك عنه قائم البرهان وأعلم أن في الطبيعة عجائب " . (ابن سينا : " الاشارات والتنبهات " بشرح الرازي والطوسي . القاهرة سنة ١٢٥٥ هـ ، ج ٢ ص ١٤٢ ، " رسائل ابن سينا " ، نشرة مهران ص ٢٧ ، ٤٠) .

وأدرك الفلاسفة المسلمون أن العقيدة الإسلامية إنما تعرض للعقل الانساني على مستوى الفاعلية والمنهج وتنبّه إلى المخاطر التي تهدد مسيرته : من تقليد للسلطة ^(١) أو مشايعة لها برغبة أو رهبة - على مستوى الفرد أو الجماعة - ومن هوى مفسد أو قعود وتعطيل ، ولا تعرض له على مستوى النظرية المحددة الجامدة - لا في العلم ولا في الفلسفة ^(٢) - في الوقت الذي حفلت فيه ، مع ذلك ، بإشارات إلى حقائق علمية وفلسفية جاءت

(١) يعرض ابن رشد - متابعاً في ذلك أرسطو- للعوائق التي تحول بين الوقوف على الحق في المعارف الانسانية ويرى أن " أقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا علي رأي من الآراء بل هو أملك الأشياء بصرف الفطر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء ... وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية بل وفيما سبق للإنسان من العلوم في أول تعلمه ، كما ترى الفتيان الذي سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا " علم الكلام " ، فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نُصرة آراء قد أعتقد فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأول أو جدلية أو خطبية أو شعرية ، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها مثل إنكارهم وجود الطوائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الانسان وجعلها كلها من باب الممكن وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات " . ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة " ، بتحقيق موديس بويج ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٥٢ ، مجلد ١ ، تفسير مقالة الألف الصغرى ص ٤٣ - ٤٤) .

(٢) ومن الملاحظ أن الفكر الفلسفي الحديث - المتأثر بالحضارة الإسلامية - يعي =

على سبيل المثال ولتنبيه العقل وحفزه على المجاهدة . ولقد نظر أولئك المفكرين إلى " الوحي " بما هو كلمة الله يخاطب بها العقلاء بخطاب يفهم ولا يظل على الدوام مستغلقا على الفهم ، وإن لم يكن ذلك حاصلا على مستوى التحقق الكامل دائما وأبداً فإنه يبقى قابلاً للتحقق على مستوى الامكان في التعرف الإنساني على الكون .

خامساً : إن المفكرين المسلمين - وفي طليعتهم الفلاسفة - أدركوا منذ البداية أن العقيدة الإسلامية تطرح جملة من المناهج تتكافأ مع مستويات الوجود ، وأنها تُزكّي " الحس " و"العقل " و " القلب " ، وتعلو من شأن المنهج التاريخي وتُسَلِّمُ

= هذا التحديد الواضح للعقلانية ويحرص عليه بقوة ، فالعقلانية تظهر باعتبارها اتجاها للعقل وليست عقيدة Dogma ، ومنهجاً لتناول مشكلات الوجود وليست حلاً مُعَيَّناً لها ، إذ العقل - بعبارة ابن رشد - ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . (تهافت التهافت بتحقيق موريس بويج ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ص ٢٢٩) ، وهذا الاتجاه يقبل على وجه العموم سيادة العقل الذي تدعمه الخبرة ويستقل عن أي افتراضات تعسفية أو أي سلطة غريبة عنه . ويراجع في ذلك أيضاً كتاب :

Charles J. Gorham , " The Gospel of Rationalism " , P. V- VII

بالتطور بمعنى التقدم الذى يتأسس على الرصيد المختزن عبر الزمان . ولسنا نشايح من يستبد بهم الولع العجيب والتقوى الزائفة ممن يفهمون تراثنا العقلى بأسره فى ضوء التسليم الحرفى بما جاء فى النص الماثور عن " خير القرون " فذلك أمر لا يستقيم فى نظرنا مع منطق العقيدة لو تدبرنا دلالة السياق تدبرا سليما وحاولنا تناول النص بشروط الفهم الصحيح وبما يراعى التكامل والاتساق . (١)

(١) وفى العصر الحديث نجد المصلح العظيم الشيخ محمد عبده يجاهد فى تنقية هذا التصور محاولا أن يبدد ما اعتوره من ظلمة علقته به فى عهود التخلف . ورأى الإمام الحاسم هنا هو أن الاسلام قد " نبّه على أن السبق الزمانى ليس آية من آيات العرفان ولا مسميا لعقول على عقول ، ولا لأذهان على أذهان ، وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان ، بل اللاحق له من علم الأحوال الماضية ، واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه وقد يكون من تلك الآثار التى ينتفع بها أهل الجيل الحاضر ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقهم ، وطفیان الشر الذى وصل إليه بما اقترفه سلفه . " قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين " (الآية ١١ / ٦ الأنعام) . وإن أبواب فضل الله لم تغلق دون طالب ، ورحمته التى وسعت كل شئ لن تضيق عن دائب . عاب أرباب الأديان فى اقتفائهم أثر آباءهم ووقوفهم عندما اختطلت لهم سير أسلافهم ، وقولهم " .. بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا (الآية ٢١ / ٢١ لقمان) ، " انا وجدنا آيانا على أمة وإننا على آثارهم مهتدون " (الآية ٢٢ / ٤٣ الزخرف) . فناطق بهذا سلطان العقل من كل ما كان =

وعلى مستوى المعرفة ننطلق من تقرير نسبية الحقيقة طالما أن تمام الفهم لا يُجسّد في كماله الأخير جهد عقل فردى أو جماعى فى الزمان والمكان ، ولا يظهر فى وعى المسلم - فى أول الأمر وآخره - إلا مجرد ظل لمنبع النور وأثر باهت لأصل الأصول الذى هو " الحق " بإطلاق لا ينفد مدده ولا يتقص عطاؤه ولا تتبدد نعمة التى يحظى بها الوجود فى وجوده النامى المنظور فتحفظ عليه حياته .

سادسا : إن العقيدة الإسلامية ، فى جوهرها ، هى عقيدة توحيد وإيمان بالتعالى والتنزيه ، والنتيجة الحتمية التى لزمّت عن ذلك هى الاعتراف الصريح بلا معقولية مقايسة الإلهى بالبشرى سواء على مستوى الوجود والفاعلية أو على مستوى المعرفة والتصور .

* * *

= قِيْدُهُ ، وخُلُصُهُ من كل تقليد كان استعبده ، وردّه إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع فى ذلك لله وحده ، والوقوف عند شريعته ، ولاحدُ للعمل فى منطقة حدودها ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها " (محمد عبده : رسالة التوحيد ، دار المنار ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٦٥٩) .

وتمت اعتبارات يلزم مراعاتها في النظر إلى فلسفة ابن رشد
نجمها فيما يلي :

أولا : إننا يجب أن نُقدِّر آراء ابن شد - تلك التي تكشف
بالفعل عن استباق حقيقي - بمقياس عصره لا بمقياس
عصرنا ، وفي معرض تقويمنا للأفكار في إطارها التاريخي
ينبغي ألا نضع " الأصالة " في مقابل " الحداثة " معياراً
ضروريا للترجيح أو القبول باطلاق بل يلزم التفرقة بين ما هو
بالذات وما هو بالعرض ، وهو ما نبهنا إليه ابن رشد في " فصل
المقال " بوضوح تام ^(١) ، فلا يصح اذن أن ننزع فكره من

(١) وفي ذلك يقول ابن رشد : " ليس لقائل أن يقول : هذا النوع من النظر بدعة إذ لم
يكن في الصدر الأول .. فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص أنه
يجب علينا أن نبتدئ بالفحص .. ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى
تكمل به المعرفة ، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه
وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك .. فبين أنه يجب علينا أن نستعين على
ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو
غير مشارك في الملة وأعنى بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء
قبل ملة الاسلام ، " وليس يلزم من أنه إن غوى غاوي بالنظر فيها وزل زال إماماً من
قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبه شهواته عليه
أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو
أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها ، فإن هذا النحو من =

سياقه الحضارى المخصوص بما حفل به من مشكلات عقلية ومن كفاح لاستعادة الحقوق المشروعة فى الفهم والتعبير وهي التى حظى بها فقهاء الشريعة ولا ننسى أن ابن رشد ازدهر فى بيئة عرفت فى الفقه المذهب الظاهرى ثم سادها المذهب المالكى بعد ذلك .

ثانيا : إن ابن رشد مفكر جريء لا اضطراب فى تفكيره وهو معبرٌ خير تعبير عن روح العقلانية التى طبعت الفكر الإنسانى، بدءا من العصر الحديث ، بطابعها . ولقد وعى أبو الوليد خطورة الخلط بين المناهج والموضوعات ، وهو إذ لم يُقر خلافا لما وهمه بعض مؤرخى " الفلسفة والمشتغلين بها - بثنائية أو بتعدد للحقيقة تعكس ثنائية أو تعددا فى الوجود فإنه يسلم - بما هو مفكر مسلم - بالوحدانية المنزهة ويرى فى

= الضرر الداخلى من قبلها هو شئٌ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض .
(ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، قدم له وعلق عليه : ألبير نصرى نادر ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٣٠ - ٣١ ، ٢٣ - ٢٤) .

الحقيقة الوجودية مستويات لوحدة تتجلى وفق ارتقاء النظر
وجهد الاتصال . ولم يفتأ يردد فى كتبه وشروحه أن المعرفة هى
مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان وأن الأصل فى المعرفة الوجود
وليس العكس ، طالما " أن العلم اليقيني هو معرفة الشئ على
ما هو عليه " (١) . ومعيار اليقين معيار موضوعى وما هو يقين
عند المرء لا يخل به عنده انكارٌ من ينكره (٢) .

ثالثا : حاول ابن رشد أن يزيل الخلاف حول كثير من
المشكلات الفلسفية والكلامية فى تراث السابقين من خلال
أدوات التحليل اللغوى وضبط الاصطلاح الفلسفى وعدم
الاستغراق فى الصياغات المحفوظة والمستقرة فى تقاليد الكتابة
الفلسفية من قبله ، ومثلت جهودُه العظيمة فى هذه السبيل حلقة
مهمة تتضاف إلى جهود السابقين فى توضيح الأساس اللغوى
للفكر الإسلامى الثرى .

(١) ابن رشد : " تهافت التهافت " ص ٥٢١ . وراجع ما يقوله أيضا : " كون الشئ
خارج النفس على ما هو عليه فى النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق "
(نفس المصدر ، ص ٢٠٢) .
(٢) المصدر السابق : ص ١٦ .

رابعاً : إنَّ موقف ابن رشد من الغزالي لم يكن قاصراً على مجرد التفنيد والهجوم أو ردَّ الهجمات الشرسة على الفلاسفة بقدر ما كان تحرياً للإنصاف والتماساً للحقيقة ودفاعاً عن حقوق العقل الانساني المطلقة في التسلسل وامتحاناً لقدراته وكشفاً عن مبادئه الضرورية بقدر ما وسعته الطاقة . وهو في مواضع كثيرة من " تهافت التهافت " ينصف الغزالي ويقدر ابداعاته الفلسفية وفي مواضع يعذره فيبين أنه وإن أتى بأقوال سفسطائية في كتاب " تهافت الفلاسفة " غير أن المظنون أنه ممن لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد عن خلق القاصدين لإظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فإن هذا الرجل أمتحن في كتبه " ، وإنه وإن انتقل في كتبه من تغليط إلى تغليط إلا أن أباحامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء (١) .

(١) وتلك ملاحظة موفقة من ابن رشد تكشف عن الانصاف والاعتزان والتنبيه إلى ضرورة تناول الأفكار في إطار ظروف زمانها المحددة لها . (تهافت التهافت ص ٣٠ ، ص ١٥٩ - ١٦٠) .

وفى مواضع أخرى يُنبِّه إلى خطئه وتجاوزه لحدود الموقف الفلسفى المشروع ويبين خلطه بين ميدان الكلام والفلسفة^(١) .

خامسا : عبّر ابن رشد عن حدود المنهج العقلى وبلغ به إلى غايته المحمودة فجاءت عقلانيته صافية متميِّزة عن العقلانية الممزوجة بالتصوف عند غيره من فلاسفة الإسلام فى المشرق أو فى الأندلس ، وكان ابن رشد مثلاً رفيعاً على هذا الموقف العقلى المتميز فى الفلسفة الإسلامية قبل أن يُقدّر لها أن تتابع المسيرة مستعينة بالكشف ومطورة للمعرفة إلى " عرفان " وهى رحلة ابن عربى وابن سبعين وأتباع الفلسفة الاشراقية .

فى ضوء هذه الاعتبارات نقترح من تناول مفهوم " المعجزة " عند ابن رشد ، وذلك بعد أن نحاول التعرف - فى البداية وعلى وجه العموم - على حقيقة هذا المفهوم فى فلسفة الدين وبما

(١) يراجع على سبيل المثال : كتاب " تهافت التهافت " ، الصفحات ١٦ ، ١٧ ، ٢٠ ،

١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٥٢ - ٢٥٤ ،

٢٦٢-٢٦٥ ، ٥٨٦ .

يساعدنا على تقدير مكانة ابن رشد في تاريخ الفلسفة ، ثم
ننظر بعد ذلك في مكانة " المعجزة " في القرآن الكريم ، الأصل
المكين للفكر الإسلامى وينبوعه الصافى العميق ، وذلك بقصد
الكشف عن جذور هذا المفهوم وأبعاده العميقة ، قبل أن نعرض
له في فلسفة ابن رشد .

* * *

التناول الفلسفى للمعجزة

"المعجزة" لفظ دينى أساسا ، ولكى نُقدِّم تعريفاً مقبولا له يجب أن يتم ذلك من خلال استقراء وقائع دينية ^(١) . وكلمة المعجزة فى أصلها الاشتقاقى تُعبّر عن حادثة نادرة من شأنها أن تكون مناقضة لسير الحوادث المألوف وتفوق قوى الطبيعة والإنسان - أو على الأقل ما نعرفه عن هذه القوى . وقد يظن أن المعجزة تقضى على العلّية بالمعنى الشائع ، لكن الأمر فى حقيقته مباین لذلك، طالما أنها تفترض مقدماً Antecedent يسبقها، ونعنى به الألوهية . فالمعجزة هى خروج على العلّة ، بالمعنى الطبيعى فحسب ، أى على حتمية الظواهر ومن هنا يصح القول : إن المعجزة هى العلة بلاقانون ^(٢) تُفسّر من خلاله ، شأن أحداث الطبيعة المألوفة ، كما أن المعجزة من متضمنات "الألوهية" ^(٣) . وعلامة على فاعلية الإرادة

1 - Frederic Platt, Charles H . Kelly, " Miracles" , London , 1913 P . 48 .

2 - Th . Ribot , " L'Evolution des Idées Générales" , Librairie Felix Alcan, Paris, 1919 , P209 .

3 - Hawkins, " The Essentials of Theism" , P. 113 .

الإلهية^(١) . ويذهب "شيلرماخر" Schleirmacher إلى أن المعجزة ما هي إلا ظاهرة دينية بحتة متصلة باللامتناهى دون أن يكون لها علاقة مباشرة بالطبيعة المتناهية التي يُعبر عنها قانون فيزيقي . وهي إذ تظهر باعتبارها موجهة لفرد أو لمجموعة من الأفراد فإنها ليست إنجازاً إنسانياً بالمرّة ، بل هي هبة من الله الغنى لمن يحتاجها ، وهي تفتح آفاق جديدة غير متوقّعة وتكشف الحجب عن وجوه لا حد لها من أقصى الإمكانيات ، وتساهم الخبرة بالعجز والقصور في فهم طبيعة ما هو معجز . والمعجزة - وقد تحدّث على هذا النحو - تظهر بما هي جوهر الدين ، إذ لا توجد خبرة دينية عميقة لا تكون في الوقت ذاته خبرة بما هو معجز . ولن يحتاج الدين المعقول إلى إنكار المعجزة بل سوف يقبلها وقد تحررت من دالاتها الحرفية وغير العلمية^(٢) . وهي إذ تبدو - في المقام الأول - شأننا

1 - Baldwin , James Mark, " Dictionary of Philosophy and Psychology" , Princeton, 1960, Vol . 11, P .86.

2 - Phenix, Philip Henery , " The Intelligible Religion" , Victor Gollanc& Ltd . , London, PP 171-174 .

خاصا من شئون الدين فهي قد تكون وبدرجة أقل في الأهمية مما يخص دارس الطبيعة أو الناقد لحوادث التاريخ . وقلب هذا النظام يؤدي إلى خلط لا مسوغ له .^(١) ولأن المعجزة جزء من النسق الفائق للطبيعة فهي تقوم أو تسقط وفقا له . والذين يقبلون بدين مفارق سوف يسلمون بالمعجزة والذي يشغلهم فحسب إنما هو مسألة التصور الصحيح للمُعْجَز^(٢) .

يستعمل لفظ المعجزة على ذلك عادة بمعنيين : (أ) فهو يشير إلى حادثة تتضمن قلبا لقوانين الطبيعة أو تدخلا لما هو فوق الطبيعي في المجال الطبيعي ، و (ب) يشير إلى حادثة نادرة وغريبة لا يمكن فهمها . وبهذا المعنى الأخير فإن ما هو معجزة في عصر قد يصبح مقبولا ومفهوما في عصر آخر . وسوف يكون من الدجماطيقية أن ننكر ، على أسس فلسفية خالصة إمكان المعجزة بالمعنى الأول . لكن الالتجاء إلى المعجز ، من وجهة النظر العلمية التي تستهدف إقامة علاقات ثابتة بين

1 - Frederic Platt, Charles H . Kelly, " Miracles " , PP : 3-4

2 - Brandon, S ., " A Dictionary of Comparative Religion " , Charles Scribner's Son , New York .

الشرط والمشروط ليصبح عالم الخبرة مفهوما ، إنما يعتبر إنكارا حقيقيا للمنهج العلمى ^(١).

وقد تستعمل كلمة المعجزة لتدل فى الغالب على فئات أربع من الحوادث يجب التمييز بينهما : " فقد يكون المقصود بها حادثة تكون فى ظاهرها مناقضة لنظام الطبيعة ولكنها لا تكون كذلك فى الحقيقة ، أو يقصد بها من ناحية ثالثة حادثة عادية فى حد ذاتها ولكن ينظر إليها باعتبارها معجزة نظرا لظروف غير عادية تحيط بحدوثها ، وقد تستخدم كلمة المعجزة للدلالة على الحوادث التى تظهر باعتبارها لا تنتمى إلى مجال الوجود الفيزيقي على الإطلاق ، وذلك شأن الرسائل والعلامات التى ترد من خارج المجال الطبيعى ^(٢) .

-
- 1 - Vergilus Ferm , " Encyclopedia of Religion" , The philosophical Library , New York, 1945, (Miracle), P. 493 .
 - 2 - Viscount Samuel, "Belief and Action", Penguin Books, 1929, PP 54-55 .

والمعجزات التى تنتمى إلى هذه الفئة الأخيرة هى التى
تعيننا أكثر من غيرها ، وهى التى تستدعى محاولة التدليل
عليها ، أى على أن العلامات والأمارات التى جاءت بها الرسالات
الدينية هى أثر لوحى معصوم لا يتطرق اليه الشك ، ونحن
واجدون فى الكتب المقدسة والأخبار فى كل الديانات تقريبا ،
تفصيلا لمعجزات تختلف فيما بينها قليلا أو كثيرا . وإن القول
بوجود بعض العقائد الدينية التى تتطلب الإيمان بأشياء غير
قابلة للتصديق يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ثمت ما يمكن
اعتباره على نحو قاطع غير قابل للتصديق ؟ وإذا لم يكن هناك
من يرغب فى الإقرار الكامل بصواب هذه الأمور بالغما ما بلغ
من الحرص والحذر فإنه لمن الصعب عليه تجنب الاعتراف بخطأ
الذين سجلوا وقوع هذه الحوادث بالفعل خلافا لنظام الطبيعة
أو بأن سجلاتهم قد اعتورها الزيف والتخريف . والقول بأن هذه
الحوادث قد أسيت فهمها حقاً وما هى إلا من قبيل ما يخضع
للتفسيرات الطبيعية إنما يعنى التخلّى كلية عن الادعاء بأنها
معجزات لها دلالاتها فى الدعوة إلى التصديق .

ويُحتج على صدق المعجزات بأن عددا كبيرا من العقلاء قد آمنوا بها فعلا ، وأن سجلات التاريخ ، التي قد يطعن البعض في مدى وثوقها ، قد احتفظت لنا بهذه الحوادث باعتبارها وقائع فعلية ثابتة ، لكن هل يمكن اعتبار ذلك مبررا كافيا للتصديق بها وتبريرها ؟ والاحتجاج الذي نجده كثيرا عن فلاسفة الدين بأنه ينبغي التعامل مع أمثال هذه الحوادث باعتبارها صحيحة سواء أكانت كذلك بالفعل أو لم تكن طالما أن الإيمان بها يؤدي إلى نتائج طيبة ويدعم مبادئ الأخلاق ويحفظ مبادئ الاجتماع الانساني - مثل هذا الاحتجاج الدفاعي البرجماتي فضلا عن إثارته لقضية الأمانة العلمية يعد تخليا عن المعجزة بما هي واقعة وبرهان على قدسية الرسالة الدينية ؛ فالبرهان الذي يُقبل لفائدته العملية فحسب ليس برهانا على الحقيقة، ويصعب على العقل السليم أن يسلم بصدق قضية ما بالنسبة للعقيدة - في ذاتها - وبعدم صدق القضية نفسها بالنسبة للسلوك، كما يصعب أيضا أن نتخذ من السلوك الفاضل لأصحاب الدعوات وتضحيتهم من أجلها ضمانا كافيا على الصواب ، ولا يمكن للمرء أن يجد بذلك سبيلا إلى الاختيار

الأكيد يقضى به بين عقيدة وعقيدة أو بين إلهام وإلهام . وأما كون بعض الحوادث شاذة أو نادرة فذلك راجع إلى ما يحيط بها عادة من ظروف وليس دليلاً على كونها معجزات . ولسنا نملك الوسيلة لتقرير ما إذا كانت مثل هذه الحوادث نتيجة محتومة لقضاء إلهي لا مَرَدَّ له أم أنها محض اتفاق تلازم مع الدعوى . والخبرة المتكررة وحدها هي التي تبين لنا ذلك ، غير أن الخبرة المتكررة لحادثة ما تتناقض مع كونها معجزة بالفعل .

وفضلاً عن ذلك ، ألا يمكن للمرء أن يلاحظ مع "أوتو" أن التقدم الصاعد لتطور الدين يكشف عن الإلغاء التدريجي للمعجزة وبحيث أنه في أكثر المستويات الدينية استنارة تبدأ المعجزة في الانزواء بعيداً ^(١) . ويبلغ "مارتن لوثر" في ذلك غاية الشوط برفضه الإقرار بالمعجزة الخارقة للعادة ، تلك التي لا تعدو أن تكون حيلة من الحيل أو بمثابة فاكهة تشبع رغبة الأطفال ، إن الدليل الذي يقنع من يجهل قوانين الحوادث قد يبدو واهياً تماماً لمن هو على درجة كافية من المعرفة . ولقد

1 - Rudolf Otto, " The Idea of the Holy " , Trans . By John W. Harvey, Oxford University Press , London , 1923, P. 64.

سادت المعجزات فى عصور سادتها الخرافات . ومن ثمَّ تُصبح القيمة التفسيرية للمعجزات مشوبة بالريب ، ومهما تبدو حادثة ما مذهشة فلربما يوجد لها تفسير بسيط سوف نعرفه إن عاجلا أو آجلا ^(١) . وهل يمكن إرجاع المعجزة إلى قوانين طبيعية لا تكون مفهومة تماما بالنسبة لمن يرى فى تلك الحوادث المعنية بمعجزات خارقة ! أليست كثرة الروايات المتعلقة بالمعجزات ترجع إلى عصر ما قبل العلم وتكشف عن مجرد خيال تقى . أو تظهر من حيث هى رموز ايمانية ؟ ألا يمكن النظر إلى المعجزات التى يصعب تفسيرها بوسائل طبيعية معروفة على أنها مثير لبحت مستقبلى لاحق ؟ وإذا كان مفهوم " التغير " يتعلق على وجه الخصوص بمعنى المعجزة ، من حيث أن التغير هو المنبع الدائم والمتجدد للمدهش فإن ما يلزم فى دين معقول هو المحافظة على التقدير المزدوج لكل من مبدأ النظام من ناحية والإقرار بالدهشة فى حضرة ما هو جديد من ناحية أخرى ^(٢) .

1- charles T . Gorham , " The Gospel of Rationalism " P. 3, 6 .

2 - Phenix , PP. 173 - 174 .

وهناك من يذهب الى أن كل ما يحدث فى الكون هو معجزة من المعجزات . ويعبر هويسمان Lawrence Housman عن هذا المعنى بقوله : " هات شيئا ما لا يكون معجزة ، وحينئذ سوف يكون لديك مدعاة للعجب " (١)

ولا ريب فى أن هذا صحيح بمعنى من المعانى ، فليس هناك شئ شائع أو حادثة عادية بالنسبة للعقل الفلسفى لا تتصل بما نسميه " الفائق الطبيعى " Supernatural . وهنا يحضرنا تصور " أوغسطين " للمعجزة تلك التى لا تكون خارقة للطبيعة بل تكون خارقة لما نعرفه عن الطبيعة . وحجته فى ذلك أن الله لا يفعل شيئا ضد الطبيعة ولا ينقض القوانين التى رتبها . (٢) وعلى ذلك فكلما نعرف الطبيعة أكثر كلما تزداد قدرتنا على تفسير

Viscount Samuel , P. 55 .

- ١

٢ - يوسف كرم . " تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط " ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٨ وأيضاً .

Gilson, E., " The Spirit of Medieval philosophy," PP 377-379 .

وفى بيان ارتباط المعجزة بتصوير الطبيعة يقرر " جيلسون أن الفلسفة المسيحية ترى بالأحرى فى المعجزة شهادة على وجود الطبيعة أكثر مما تنكرها . والظواهر المعجزة ليست أكثر إشارة للعجب من المشهد اليومي للطبيعة . ويميز القديس أوغسطين بين نظامين متنازعين للطبيعة يفترض كل منهما الآخر النظام الذى خلقه الله عندما خلق " العلل البذرية " أصل جميع الأشياء والحوادث التى =

المعجزات . ولم يوافق دوركايم على أن اعتبار ما يميز الدين هو خرق العادة : فإن تصور الخارق للعادة كما نفهمه يستدعى تصور مقابله أى الطبيعى . فكما يكون لنا أن نقول فى أمر إنه خارق للطبيعة حتى يكون لنا من قبل شعور بأن للأشياء نظاما طبيعيا بمعنى أن شئون الكون مرتبطة فيما بينها بروابط ضرورية^(١).

= توجد والنظام الذى لا تعرفه إلا حكمة الله والذى تنتمى اليه المعجزات . وانطلاقا من هذا فإن كل خلق يضاف الى الخلق الاول يكون معجزاً . لكن المعجزة لا تكون كذلك الا بالنسبة لنا فحسب ، ولا تكون كذلك فى نظر من أوجدها وكل ما يصنعه الله هو على الدوام طبيعى بالنسبة اليه . والطبيعة اذ ترجع الى إرادة الله بالفعل فإنها لا ترجع الى ما هو تعسفى أو الى ما يتناقض معها . (المصدر السابق ص ٢٧٥ - ٢٧٦)

Augustine, " The City of God" Trans . by : John Healy, ed . , By R.V G. Tasker (London, Everyman' s Library, 1945) XXI, 28, P.329 .

وراجع أيضا :

Ernst and Marie - Luise Keller , " Miracles in Dispute" , Trans . By Margaret Kohl , Fortress Press, philadelphia, p 20.

(١) نقلا عن : مصطفى عبدالرازق : " الدين والوحى والإسلام " القاهرة ١٩٤٥ ص ١٤ ، وقارن أيضا ما يذهب اليه هوكنز من " أن المعجزة فى نهاية أمرها ليست =

غير أن مثل هذا الرأى يؤدى فى الحقيقة الى الخلط ، طالما أننا نتلمس معرفة ما إذا كان ثمت علامات خاصة للقدرة الإلهية من شأنها أن تُثبت حقيقةً وحي بعينه ، والقول بأن يد الله تحرك كل شئ من شأنه هنا أن يُلغى المشكلة بأسرها .

* * *

وإذا كان اللاهوتيون فى العصر الوسيط يُسلمون بالمعجزات بما هى حوادث فائقة للطبيعة فإن المسألة دخلت فى مسار جديد عندما حدد هيوم المعجزة - فى العصر الحديث - بأنها انحراف للطبيعة مستحيل الحدوث . وفى ضوء نقد هيوم الهدام للتصور الدينى التقليدى تتابعت المجادلات العقلية عند فلاسفة الدين : لم ير هيوم أية معقولية أصلا فى أن يصدق الانسان بصحة معجزة ما من المعجزات ، فهناك خلافا لشهادة البعض الخبرة الشاملة بقانون الطبيعة المطرد ، كما طعن هيوم فى حُجَّة " الإجماع " الذى استدل به أمثال الرواقيين من قبل

== النقيض لقانون طبيعى ولا هى بالضبط تعليق لمثل هذا القانون بل هى بالأحرى التطبيق المباشر لفاعلية أسمى تُحدث معلولا لا تكون الفاعلية الطبيعية قادرة على إحداثه . " (Hawkins, P 115)

واعتمده الكثيرون من بعد دليلا على الصواب ^(١) ، ولم ير هيوم
فى التاريخ بأسره معجزة حظيت بتأييد أناس كانوا على قدر
من رجاحة العقل ! ، وحتى الشعوب المتحضرة فإنها تسلمت
ما يسود فيها من معجزات إرثاً من الأسلاف الجهلة ، واذ تلجأ
الديانات المختلفة إلى المعجزات تدعيماً لدعاويها فإنها تُشكِّكُ
بذلك فى معجزات العقائد الأخرى ، وبذلك تشكك فى عقائدها
هى ذاتها ^(٢) .

David Hume , " An Inquiry Concerning Human Under- ^(١)
standing" , (Vol . 4 of the Philodophical Work of David
Hume, Edinburgh, 1862) , Section x , PP . 132 , 144

ولقد سبق " اسبينوزا" الى هذا الموقف النقدى العنيف من المعجزات عندما نادى
بأنه لا يحدث شئ مناقضا للطبيعة وقوانينها العامة الأزلية الثابتة . وأن المعجزات
ليست وسيلة مألوفة للإيمان بوجود الله وعنايته بالكون ، وأن العناية الإلهية تتمثل
فى قوانين الكون . ومتى وجدنا تسجيلا لما هو خارق للطبيعة فنحن مع تحريف
العابثين بنصوص الدين .

Spinoza , B. , " Tractatus Theologico-Politicus" , Trans
by : R . H . M Elwes , London , Bell , 1917 ,

ولا ننسى بالطبع أن مذاهب وحدة الوجود التى ترى أن الله هو الكل والكل هو الله
لا تُفسح مكانا للمعجزة ، حيث لا تمايز بين الله وبين الكون ولن تكون هناك ضرورة
للقول بتدخل الله فى الكون وهو مباطن له متوحد معه .

Fredric Platt, Charles Kelly , PP 18 - 19 .

٢ - يراجع بالتفصيل . Ninian Smart , " Philosophers and Relig-
ious Truth" , Macmillan , New York , 1970 ص ١٧ وما

بعدها

لكن ألا ينطوى مثل هذا الرد القوي على مفارقة ؟ فطالما أنه لا تناقض هناك في افتراض حدوث حادثة خلافا لقانون مقرر من قوانين الطبيعة ، فإن المعجزة على ذلك لا تمثل تناقضا ذاتيا ، غاية ما في الأمر أننا نكون بازاء حدث يصعب تصديقه بمقياس العقل العادي ، ويبقى أن نمتلك بالفعل برهانا قاطعا على صحة أمور الواقع . وإذا كنا لا نستطيع مع العلم التجريبي أن نصل إلى يقين حاسم أفلا يكفيننا إذن أن نقنع بالمستوى الممكن من مستويات اليقين . ومهما يكن من شأن احتمال الخطأ والوهم على الدوام ، من الناحية النظرية ، فإننا نستطيع مع ذلك أن ندرك قدرتنا ، في حالات خاصة ، على الوصول إلى أفضل برهان ممكن .

وهكذا ننتهي إلى نتيجتين تبدو المفارقة معهما واضحة : فليس من المستحيل أن يحدث مستقبلا ما يناقض تماما الخبرة السابقة ومن ناحية أخرى لدينا الدليل في حالات معينة على أنه لا شيء يحدث مستقبلا مناقضا لخبرتنا السابقة .

وعلى ذلك لا نستطيع أن نستبعد أولانيا Apriori ودون اللجوء إلى ملاحظة سير العالم إمكانية المعجزة ، وما يدفع

البعض إلى التمسك بأنهم لا يملكون أبدا بالفعل شهادة قاطعة على حدوث المعجزات يظل أمرا له وجاهته .

وفى اعتراض هيوم على المعجزة تبرز صعوبة حقيقية . فلكي نبرهن على بطلان قانون من قوانين الطبيعة علينا أن نعثر على حالة سلبية تكون استثناء له واذن سوف لا يصبح القانون المزعوم قانونا ما ؟ إنه لو كانت المعجزة استثناء للقانون لا نهدم القانون فعلا . وتلك هى النقيضة فى تحديد المعجزة وذلك هو القضاء الأكيد عليها بالاحباط ، فما أن تنجح معجزة ما حتى يتبين لنا أنه لم يكن هناك قانون على الإطلاق لكى ينقض .^(١)

ودفع هذا الاعتراض يتم ببيان أن "الحالة السلبية " للقانون العام ليست هى الحالة الفريدة ولكنها الحادثة القابلة للتكرار أيضا . وبعبارة أخرى هى القانون الطبيعى فى مجال وجودى آخر ، والذي يمكن التعبير عنه بقولنا إنه فى هذه الظروف الخاصة يحدث كذا وكذا من الحوادث ، بينما ينطبق القانون ذو المجال الواسع على عدد من أنماط خاصة للمواقف وبحيث تكون

Ibid , p . 25 .

(١)

أمثلته الجزئية لا تلك الحوادث المفردة بل تلك القوانين المحدودة المجال . فالمعجزات ليست حوادث تجريبية قابلة للتكرار بل هي حوادث خاصة فى مواقف لها طابع انسانى ، وهى ليست قوانين محدودة المجال ، وبالتالي لا تهدم القوانين العامة . وإذا كانت تبدو - من الناحية الصورية - مناقضة لحالات القانون الطبيعى لكنها لا تملك القوة الأصلية الناجزة التى يكون عليها المثل السلبى ، أى الاستثناء الذى يخرق القانون فيبطله . (١)

هل يُبطل الايمانُ بالمعجزة قانونَ العلية ؟ وهل هناك من يؤمن بأن مثل هذه الحوادث لا علة لها ؟ وهل هناك من يراها أموراً عشوائية ؟

هكذا تظهر أمامنا وجهتان من النظر إلى نفس الحادثة الواحدة إستناداً الى الفروض المسبقة ، أى وجود الألوهية أو إنكارها .

وبصرف النظر عن الصعوبات العلمية والتاريخية فهناك صعوبات تتعلق باللاهوت وفلسفة الدين ، خاصة وأن البعض

Ibid , p 29 .

(١)

يرى فى بحث المعجزات على المستوى الفيزيقي خطأ يتردى بنا
فى هوة الخلط بين نظامين متباينين : النظام الإلهي الأزلي
والنظام الزماني - المكاني ^(١) ، وفى تقديم أدلة فيزيقية على
أمور روحية هبوط بالدين إلى مستوى مادي .

فما حاجة الله إلى التدخل فى مسار كون أحسن تكوينه ؟
ولو أن للعلل الطبيعية كفايتها الخاصة فإنّ الكون سوف يكون
مستقلاً عن الله ولن يكشف بعد عن خصائص الألوهية . ولو
شاء الله أن يكشف عن نفسه أحياناً فيزيل النقاب الذى تمثله
ظواهر الكون ويبده أفعلاً يؤدى ذلك إلى تحطيم الكون وغواية
البشر ؟ أفعلاً يكون فى دوام المعجز وخرق القانون الطبيعى
ترخّصاً وامتهاناً لتصوير الألوهية الذى تؤكد المعجزة ذاتها .

إن نظرية "الخلق" - متى فهمت على الوجه الصحيح -
تتضمن بالطبع دوام اعتماد الكون على الله واستمرار وجوده

١ - ستيس ، و . : " الزمان والأزل " ، ترجمة : زكريا إبراهيم ، ص ١٨٠ - ١٨١ ،
وهنا يقرر " إنج " أن اللجوء إلى العلامات والخوارق - ذلك الطريق القسيح الذى
يجذب اليه كثيراً من الاتباع ويحقق النجاح السريع - يؤدى فى النهاية بالدين
إلى الدمار " (Inge, W . R " Outspoken Essays, " First Ser-
ies , Longman Green & Co , P 163)

بفعل العناية التى لا تغفل عنه طرفة عين ، ولكن هذا ليس معناه أن الكون يفتقد إلى خصائصه المميزة وأنماطفاعليته . وافترض حدوث المعجزة ليس سببا كافيا للتخلى عن القانون الطبيعى ، والنظرة الدينية تدعم قوانين العلّية من حيث المبدأ - تدعيما قويا لا ترقى اليه النظرة العلمية الارتيازية .

وفى ميدان الفلسفة الخلقية يثير " كانط " اعتراضات قوية ضد الإيمان بالمعجزات على اعتبار أنها خطريهدد سلامة القانون الأخلاقى ! فمن الضرورى الاستغناء كلية عن المعجزات التى ارتبطت تاريخيا بالدين ، لأن التسليم بالمعجزات يكشف عن نقص أثم فى العقيدة الخلقية متى يلزم التدليل على جدواها أو تبريرها بالمعجزات . وينبغى أن تكون المرحلة المتّوجة للدين هى مرحلة " الحقيقة والروح " ، ومجرد تكرار الأقاصيص اللامعقولة " ليس طريقا مؤكدا لارضاء الله وتحقيق الإيمان . وعلى الرغم من أن العقلاء قد يؤمنون بالمعجزات إلا أنهم لا يفسحون لها مجالا فى شئونهم طالما أنها لا تكون ذات فائدة عملية تذكر ^(١) .

(١) يرجع فى ذلك إلى أقوال كانط الواردة فى كتاب .
Gabriele Rabel , " Kant " , Oxford University Press ,
1963 .

واعتراضات كانط قوية ولا يمكن التهوين من شأنها ، فهي ترتكز على قاعدة أساسية توليها الديانات الكبرى عناية فائقة : ألا وهي علاقة المعجزة - بما لها من الزام وضغط على العقول والقلوب - بالنوايا الطيبة والإرادة الحرة : إرادة الايمان أو إرادة الجحود ، خاصة وأن الأخلاقية - فى التصور الكانطى كما هو الحال فى التصور الدينى ، تقوم على حرية الضمير بما له من إلزام جوائى ولا تقيم وزنا للدواعى البرانية حتى وإن كانت خرقا مزعوما لقوانين الطبيعة على مذهب كانط أو خرقا هو دونما ريب فى وسع القدرة الالهية فى المذاهب الدينية التى لا ترى جدوى المعجزات فى هداية من زاغ عقله وقسى قلبه وفسد ضميره وانطمست بصيرته .

* * *

مكانة المعجزة في "القرآن الكريم"

جاء الاسلام والناس نظرة معينة إلى المعجزة وحدودها ومكانتها في الدين . وهذه النظرة تتمثل فيما نستشعره من آيات الانجيل : " فالحق أقول لكم ، لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شيء غير ممكن لديكم " (إنجيل متى الإصحاح السابع عشر - ١٠) ، "لأنى الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح فى البحر ولا يشك فى قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون ، فمما قال يكون له (إنجيل مرقس ، الإصحاح الحادى عشر - ٢٣) . وواضح من هذه الآيات أن الاعتقاد بخوارق العادات مقترن بصحة المعتقد وسلامته . ولقد أشار القرآن الكريم - فى مواضع كثيرة ^(١) إلى معجزات الأنبياء السابقين : منذ نوح وحتى عيسى عليهما السلام .

(١) يراجع على سبيل المثال : (الآيات ٦٨ - ٦٩ / ٢١ الأنبياء ، الآية ١٠١ / ١٧ الإسراء ، الآيات ١٠ - ٢١ / ١٩ مريم ، الآيات ٢٩ - ٣٠ / ١٩ مريم ، والآية ٤٩ / ٣ آل عمران ، الآية ٥٥ / ٣ آل عمران ، الآية ١٥٨ / ٤ النساء ، الآيات ١١٧ - ١٢١ / ٧ الأعراف ، والآيات ٧٢ - ٧٣ / ١١ هود ، والآيات ٨ - ٩ / ١٩ مريم ، الآيات ٦٩ - ٧٠ / ٢٠ طه) .

ولا يظهر للمتأمل فى آيات القرآن الكريم التجاء نبي الإسلام إلى سلطان المعجزات ، بل أكد ﷺ وعلى النقيض من ذلك تماما ، أن رسالته لا تقوم عليها ، وأن الاعاجيب ليست برهانا على صحتها ، وكان يعجب من أولئك العميان من خصومه المعاندين الذين كانوا يطالبونه بآية فى إلحاح عجيب .

والإسلام - باعتباره ختام الرسالات - جاء يخاطب العقل والفطرة السليمة ونظر إلى طلب المعاندين للمعجزة ، الخارقة للعادة ، على أنه عبث وتعبير عن جهالة وفقدان للعلم الصحيح وطمس للفطرة السليمة : " وقال الذين لا يعلمون لو يكلمنا الله أو تأتينا بآية . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم " (الآيات ١١٨ - ١١٩ / البقرة) . ومن مقتضيات هذا الأصل المكين أن تحدت علاقة الداعى بمن أرسل اليهم بأنها علاقة البلاغ والتذكير والدعوة إلى التدبر وإعمال العقل لا علاقة التجبر والإرغام : " فذكر إنما

أنت مُذَكَّرٌ . لست عليهم بمسيطر " (٨٨/٢١ الغاشية) ، "نحن
أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكّر بالقرآن من يخاف
وعيد " (٤٥ / ٥٠ ق) .

ولا تأتى المعجزة - عند حدوثها - ضمانا أكيدا على تحقيق
الإيمان وكماله ، ولكن الإيمان يتم بإرادة الله القادر وبرحمته :
" وأعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " (٨ / ٢٤ الأنفال) ،
فإنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين .
وما أنت بهاد العمى عن ضلالتهم " (الآيات ٥٢ - ٥٣ / ٣٠
الروم) ، " إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء "
(٢٨ / ٥٦ القصص) ، " بل لله الأمر جميعا أفلم ييأس الذين
آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس أجمعين " (١٣ / ٣١ الرعد) ،
" هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم . لو أنفقت
ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم
(الآيات ٦٢ - ٦٣ / ٨ الأنفال) .

ولو كانت المعجزات كافية فى التصديق لما كُذِّب بها الأولون :
" وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها إنما

الآيات من عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون .
ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في
طغيانهم يعمهون . ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله
ولكن أكثرهم يجهلون " (الآيات ١٠٩ - ١١١/٦ الأنعام) ،
"ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين
كفروا إن هذا إلا سحر مبين " (الآية ٦/٧ الأنعام) .

إن الآيات الخاصة بطلب المعجزات لا تدل دلالة قطيعة - إن
جاءت منفردة - على دعوى الرسالة ، لأنها ليست من أفعال
الصفة التي سُمي بها النبي نبيا أو الرسول رسولا : " وقالوا
لولا نزل عليه آية من ربه ، قل إنما الآيات من عند الله ، وإنما
أنا نذير مبين ، أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ،
إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون " (الآية ٥٠ / ٢٩
العنكبوت) ، " قل لا أقول لكم إنى ملك إن أتبع إلا ما يوحى
إلى . قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تفكرون " (الآية
٥٠/٦ الأنعام) . والمعجزات لا تجدى في هداية من لم تهده
بصيرته وسلامة عقله : " وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من

الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً ، أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى نُنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا " (الآيات ٩٠ - ٩٣ / ١٧ الاسراء) ، " ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون . لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون " (الآيات ١٤ - ١٥ / ١٥ الحجر) ، " وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر . وكذبوا واتبعوا أهواءهم وكل أمر مستقر ، ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر ، حكمة بالغة فما تغني النذر " (الآيات ٢ - ٥ / ٥٤ القمر) .

وقد حذر النبي ﷺ الناس من اللجاج في طلب المعجزات وبين سوء عواقب هذا الاصرار : " وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً " (الآية ٥٩ / ١٧ الاسراء) ، " قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين ، قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضى

الأمريين وبينكم والله أعلم بالظالمين " (الآية ٥٧/٦ الأنعام) ،
" وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كُذِّبَ بها الأولون وآتينَا
ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفا "
(الآية ٥٩ / ١٧ الاسراء) .

ويُصورُ القرآن الكريم حال المعاندين من بنى اسرائيل - فى
هذا المعنى - وهم يشططون فيزعمون بأن معجزات أنبيائهم
سحر ، أو يعتذرون بعجز أفهامهم عن ادراكها إمعانا فى
الانكار والتحدى : " أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم
استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون . وقالوا قلوبنا غُلْفٌ بل
لعنهم الله بكفرهم فقليلًا ما يؤمنون " (الآيات ٨٧-٨٨ / ٢
البقرة) ، " وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا
وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إنَّا عاملون (الآية ٥ / ٤١
فصلت) ، و " ما تُغْنِي الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون " (الآية
١٠١ / ١٠ يونس) ، (هل ينظرون إلا أن يأتِيهم الله فى ظلل
من الغمام والملائكة وقضى الأمر والى الله ترجع الأمور . سل
بنى اسرائيل كم آتيناهم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله من

بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب " (الآيات ٢١٠ - ٢١١ / ٢ البقرة). والسلطان الذى يتصرف من خلاله أى صاحب معجزات لا يعدو أن يكون سلطانا مُعارا وغير أصيل له : (لا قوة إلا بالله " (آية ١٨/٢٩ الكهف) ، " ... إياك نستعين (آية ١/٤ الفاتحة) ، ولم يكن القصد من المعجزات الكشف عن سلطان الأنبياء طالما أنها عمل غير بشرى ، وفى بيان حال نوح عليه السلام - مع المعاندين من قومه تطالعنا هذه الآيات الكريمة : " ولا أقول عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إنى ملك ولا أقول للذين تزددى أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما فى أنفسهم إنى إذا لمن الظالمين ، قالوا يانوح قد جادلنا فاكثرت جدالنا فأتنا بما تعدُّنا إن كنت من الصادقين قال إنما يأتىكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين " (الآيات ٢١ - ٢٣ / ١١ هود) . فدعوى الأنبياء صريحة فى نسبة معجزاتهم إلى الله إذ يحاج المشركون أنبياء الله : " ... فأتونا بسلطان مبين . قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يَمُنُّ على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتىكم بسلطان إلا بإذن الله (الآيات ١٠ - ١٤ / ١١ إبراهيم) .

فليست الخوارق فى مقدور النبى بإرادته لالزام خصومه ، ولكنها رهن بالمشيئة الإلهية : " إن نشأ نازل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين " (الآية ٢٦/٤ الشعراء) ، " وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتهم بآية ، ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين " (آية ٦/٣٥ الأنعام) ، " ... وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله ... " (آية ١٣/٣٩ الرعد) . وكلما كانت تشرئب نفوس القوم إلى نزول المعجزات نجد القرآن الكريم يدعو إلى تدبر قوله تعالى : وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه ، قل إن الله قادر أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون " (الآية ٦/٣٧ الأنعام) .

وليست المعجزات - الخارقة للعادة - من نوع المستحيل عقلا ، " فإن مخالفة السير الطبيعى المعروف فى الإيجاد مما لم يقد دليل على استحالة " ^(١) . " وليست قدرة الله على تغيير ما حدث بون قدرته على الخلق لأول مرة " ^(٢) . وهذا الدليل القوى

(١) محمد عبده : " رسالة التوحيد " دار المنار ، القاهرة ١٢٨٦ هـ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) العقاد ، عباس محمود : " التفكير فريضة اسلامية " ، دار القلم ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ١٢٥ .

ولا تمتنع المعجزات امتناع المستحيل ولكنها ترجع فى قوتها إلى مطابقتها للحكمة الالهية فى زمانها . ولا يطعن فى وجود المعجزات جمود العقل على صورة واحدة للكون دون ما عداها واعتبار المؤلف مطابقا للمعقول . ومقتضى المشيئة الإلهية أنه لا يمكن أن نتصور بالنسبة لله سبحانه وتعالى خوارق عادات أو عادات وهو الفَعَال لما يريد ، وهو العزيز الحكيم . " فالإيمان الصحيح أن المعجزة ممكنة ، والإيمان الصحيح أنها ممكنة لحكمة " (١) .

* * *

إن الإسلام فى دعوته إلى المطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شئ - فيما يبين لنا " محمد عبده " - سوى الدليل العقلى فلا يدهشك بخارق العادة ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ولا يقطع فكرك بصيحة الهية ، وقد اتفق المسلمون إلا قليلا ، ممن لا يُعتد برأيه

(١) العقاد ، عباس محمود : " إبراهيم أبوالأنبياء " ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٠٣ .

فيهم - على أن الاعتقاد بالله مُقَدَّم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسول ولا من الكتب المنزلة ، فإنه لا يعقل أن نؤمن بكتاب أنزله إلا إذا صدقنا قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتابا أو يرسل رسولا .

"ومعجزة الإسلام مما تناوله العقل بالفهم ، فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضى بها ، وأطلقت له حق النظر فى أحنائها ، ونشر ما انطوى فى أثنائها ، وله منها حظه الذى لا يُنتقص ، فهو معجز كل طوق أن يأتى بمثلها ، ولكنها دعت كل قدرة أن تتناول ما تشاء منها . أما معجزة موت حى بلا سبب معروف للموت أو حياة ميت أو اخراج شيطان من جسم أو شفاء علة من بدن فهي مما ينقطع عنده العقل ويجمد لديه الفهم ، وإنما يأتى بها الله على يد رسوله لاسكات قوم طال عليهم الدهر ولم تضى عقولهم بنور الايمان . وهكذا يقيم الله بقدرته من الآيات بحسب الاستعداد" (١) . وعلى هذا الأساس

(١) محمد عبده . " الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية " ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٥٢ - ٥٥ .

تُفسر المعجزات الواردة في القرآن الكريم منسوبة إلى الأنبياء السابقين بما يتفق وطبيعة تطور عقلية الأمم وترقيتها في أطوار الفهم حتى تصل إلى كمال هذا التطور في عقيدة الاسلام ، العقيدة الخاتم ، والتي تركز على دعائمتين : الأولى هي النظر العقلي لتحصيل الايمان والثانية هي تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وهذه الوجهة من النظر - التي نرتضيها - تقابل وجهة أخرى من النظر ترى الإيمان بالمعجزات أصلا من الأصول وقاعدة أساسية لقبول ما تأتي به الشرائع ، وشأن الاسلام في ذلك شأن الديانات السماوية الأخرى .^(١) وعلى هذا الرأي أدلة نقلية وعقلية .^(٢)

(١) يراجع مثلا : " أعلام النبوة " ، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (+ ٤٥٠ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ م ، ص ٧١ - ١١٧ .
وقارن ما يقوله أبو بكر بن الطيب الباقلاني (+ ٤٠٢ هـ) : " يجب أن يُعلم أن صدق مدعى النيرة لم يثبت بمجرد دعواه ، إنما يثبت بالمعجزات ، وهي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديدهم للأمم بالآتيان بمثل ذلك " (الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به " بتحقيق محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٦١) .
ويراجع أيضا : الباقلاني ، أبو بكر بن الطيب . " كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر وال نارنجات " ، بتحقيق يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ٤٥ - ٤٦) .

(٢) يراجع العرض المستفيض الوارد في كتاب (مصطفى صبري " موقف =

فالإسلام دين المعجزات التى يراها العقل لا دين المعجزات التى تفحم العقل وتلجمه وتتصادم معه وتضطره الى التسليم ، ومن لا يقتنع بتفكيره السليم لا تهديه المعجزة من ضلال ، ويسلمنا هذا إلى اعتبار هام للمعجزة فى الاسلام ، ذلك أننا نجد القرآن الكريم يسوى بين ما هو معجزة وما هو آية وبين ما هو طبيعى تتجلى فيه عظمة الخالق : "إن فى السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون" (الآية ١٦٤/٢ البقرة) . فكل ما نراه وتكرر رؤيته فى خبرتنا المعتادة هو معجز يدعو إلى العجب ، ولكنه المعجز الذى لا يبطل عمل العقل شأن السر الذى لا يدرك كنهه . والمسلم يؤمن

= العقل والعلم والدين من رب العالمين " ، عيسى الطلبى ، القاهرة ١٩٥٠ ، ج ٤ الصفحات : ٢٠ ، ٤٣ . ٧٥ - ٧٧ ، ٨٠ - ١٠٠ ، ١١٥ - ١١٨ ، ١٤٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٨ - ٢٢٢) .

بأن نواميس الكون هي سُنّة الله في خلقه ولن نجد لها تبديلاً .
إن الإعجاز الباهر هو في الكون المخلوق بكل ما فيه ومن فيه
من دلائل الصنعة والابداع وتصارييف القدرة ، التي يستوى في
حسابها القليل والكثير ، وموطن الإعجاز هو أن ندرك اللغز
فيما هو مألوف وأن ندهش من سر ما هو متواتر : " وما يأتيهم
من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين . فقد
كذبوا فسيأتيهم نباء ما كانوا به يستهزئون ، أولم يروا إلى
الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم . إن في ذلك لآية وما
كان أكثرهم مؤمنين " (الآيات ٥-٨ / ٢٦ الشعراء) ، " ألم
يروا أنا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرًا إن في ذلك
لآيات لقوم يؤمنون " (الآية ٨٦ / ٢٧ النمل) ، " سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ... " (الآية
٥٣ / ٤١ فصلت) ، " ... ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب
إليك البصر خاسئًا وهو حسير " (الآيات ٣-٤ / ٦٧ الملك) .

ويبقى تقرير أن المعجزة الخالدة الثابتة ، التي تتفق مع قضاء العقل وتمايم نضج البشرية ، هي القرآن الكريم ، وهي معجزة لا تقتضيها مناسبة محددة من المناسبات وإنما هي المعجزة الصالحة لكل زمان ومكان ، وهي المعجزة التي تستغنى بذاتها عن غيرها من المعجزات : " أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون " (الآية ٥١ / ٢٩ العنكبوت) . هذا الكتاب " العربي " المبين الذي أوحى به إلى نبي الإسلام الأُمى - صلوات الله عليه - نورا وهدى ورحمة للعالمين هو المعجز الذي دعا به محمد إلى نبوته وتحدى به المعارضين فنكلوا عنه ، وإعجازه في خروجه عن كلام البشر وإضافته إلى الله تعالى من وجوه عدة (١) . وإعجاز القرآن برهن على أمر واقعي : وهو تقاصر القوى البشرية دون مكانته من البلاغة ... وهو دليل قاطع على أن الكلام ليس مما أعتيد صدوره عن البشر فهو اختصاص من الله سبحانه لمن جاء على لسانه ، ثم ما ورد في القرآن من

(١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي : " أعلام النبوة " - الفصل السابع : فيما تضمنه القرآن من أنواع الإعجاز ، ص ٥٣ - ٧٠ .

بكونه صاحب معجزات يقول الرازى : " إعلم أن القائلين بالنبوات فريقان : أحدهما الذين يقولون إن ظهور المعجزات على يده يدل على صدقه ، ثم إنا نستدل بقوله على تحقيق الحق وإبطال الباطل . وهذا القول هو الطريق الأول ، وعليه عامة أرباب الملل والنحل . والقول الثانى أن نعرف أولاً أن الحق والصدق فى الاعتقادات ما هو ؟ وأن الصواب فى الاعمال ما هو ؟ فإذا عرفنا ذلك ثم رأينا انسانا يدعو إلى الدين الحق ورأينا لقوله أثرا قويا فى صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا أنه نبي صادق واجب الاتباع ، وهذا الطريق أقرب الى العقل ، والشبهات فيه أقل " (١) . والقرآن العظيم يدل - فيما يرى الرازى - على أن هذا الطريق هو الطريق الأكمل والأفضل فى اثبات النبوة (٢) .

(١) فخر الدين الرازى : " كتاب النبوات وما يتعلق بها " بتحقيق أحمد حجازى السقا ، دار الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٧٨ ،

(٢) نفس المصدر ص ١٧٧ - ولقد سبق الجاحظ إلى بيان حقيقة البلاغة القرآنية إذ ليس موطن الإعجاز القرآنى عنده فى الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين ، بل فى الكلام مجتمع غير متفرق. ولو أراد أنطق به أن يؤلف من عباراته سورة =

وحقا ، كانت معجزة الكلام الذى أوحى به الله الى أنبيائه
هى المعجزة الغالبة المبينة والتى تتضاءل دونها سائر الخوارق
للغادات ، وتلك هى معجزة الدلالة والتأثير والتوجيه للعقل
والقلب وليس معجزة الحروف والأصوات ، وهذا الإعجاز
الجوانى " للذكر الحكيم " هو الكرامة الحقيقية التى رآها أبو
نصر الفارابى ، سُنَّة الله الغالبة فى دعوات أنبيائه ، هكذا بدأت
وهكذا كان ختامها : " معجزة آدم فتق لسانه فى مفتتح نبوته
لما لم تعلمه الملائكة على خلاف مجرى العادة ، فكان مفتتح
المعجزات ومختتمها فى آدم ومحمد عليهما السلام بالكلام " (١)

ومقصد الفارابى هنا - بالطبع - هو الكلام الطيب المثمر
أصله ثابت وفرعه فى السماء يؤتى أكله كل حين بما يدل عليه
من معرفة أو بالأحرى من حكمة فيها تمام النظر وسداد العمل.

== واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطلبه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ولو
استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان . - كتاب حجج النبوة ص ١٢٠ ، ضمن
رسائل الجاحظ ، القاهرة ١٣٥٢ هـ . ويراجع أيضا . الايجى . " المواقف ط .
استنبول ١٢٨٩ هـ ، ص ٥٥٧ - ٥٦٣) .

(١) أبو نصر الفارابى : " كتب الملة ونصوص أخرى " - رسالة من الأسئلة الالامعة ،
حققتها وقَدَّم لها وعلَّق عليها : محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ص ٩٨ .

المعجزة فى فلسفة ابن رشد

ما هو موقف ابن رشد من المعجزات ؟ ما هي طبيعتها وما مكانتها في النسق الفلسفي عنده ؟ وهل جاء تناوله لها ضمن مباحث الإلهيات أو فلسفة الطبيعة أو المعرفة ؟ وهل رآها معضلة حقيقة أو معضلة زائفة أقحمت على الفلسفة من خارج بدافع من الشغب والتشهير على حين أنها لا تنتمي بالفعل إلا إلى دائرة الدين وأصول الشرائع ؟ وما مدى تفرده بمعالجة تخصه ؟

يمكننا أن نقرر - بادئ ذي بدء - وفي محاولة للاقتراب من الإجابة على هذه التساؤلات أن ما دفع ابن رشد إلى بحث هذه المعضلة أصلا هو ما ذكره الغزالي في قسم الطبيعيات من كتابه "تهافت الفلاسفة" عما رآه في دعوى الفلاسفة بأن "الاقتران تلازم بالضرورة ، وليس في المقدور ولا في الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب ... وإنما يلزم النزاع من حيث أنه ينتفى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا أحال

جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن من إحياء الموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم ، وأولوا تلقف العصا لسحر السحرة بإبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهاً المنكرين ، وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر^(١) ، وما استدرك به الغزالي على الفلاسفة أيضاً : فبينما هم يثبتون ألواناً من المعجزات فى حق الأنبياء ، إلا أنهم يقصرون الإعجاز على ما يمنع قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وغيره ، فقال على ذلك : " فلزم الخوض فى هذه المسئلة لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شئ " .^(٢)

وهنا - فى هذا الوضع الخاص للمشكلة - يتهم الغزالي الفلاسفة بأنهم يدافعون عن دعوى الارتباط الوثيق بين القول بقدوم العالم والقول بثبات طبائع الموجودات والتلازم الضرورى بين أسباب الحوادث ومسبباتها بما لا يسمح بتقرير إمكان خرق العادة لمسار الطبيعة ، كما يرى فى وضوح تام أن القول بالمعجزات ينبئ على أصل جوهرى وهو الاعتراف بفاعلية الله المطلقة ومشينته الخالصة فى الكون .

(١) الغزالي ، أبو حامد : " تهافت الفلاسفة " ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٥ .

وهذا التلازم بين القول بحدوث العالم والتسليم بالمعجزات
الذى نبّه اليه الغزالي هو ما سوف يقرره " ابن ميمون " بعد
ذلك لنفس الاعتبارات ، إذ يقول : " أعلم أن ليس هربنا من
القول بقدم العالم من أجل الذى جاء فى التوراة بكون العالم
محدثا ... ولا أبواب التأويل أيضا مسدودة فى وجوهنا ولا
ممتنعة علينا فى أمر حدوث العالم بل كان يمكننا تأويل ذلك كما
فعلنا فى نفى التجسيم ولعل هذا كان أسهل بكثير ... فيلزم
بالضرورة وقدم العالم لم يتبرهن ، فلا ينبغى أن تدفع
النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى يمكن أن يُرجَّح نقيضه
بضروب من الترجيحات . فهذا سبب واحد . والسبب الثانى أن
... اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه أرسطو أنه على جهة
اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلا ، ولا يخرج شئ من معتاده
فإنه هادٍ للشريعة بأصلها ومكذب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل
لكل ما رجت به الشريعة أو خوفت منه " اللهم إلا أن نتأول
المعجزات أيضا كما فعل أهل الباطن من الإسلام ، فيخرج ذلك
لضرب من الهذيان .. أما من حيث لم يتبرهن ، فلا هذا الرأى
نجنح إليه ولا ذلك الرأى الآخر نلتفتة أصلا ، بل نحمل

النصوص على ظواهرها ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه والمعجز شاهد على صحة دعوانا. (١)

مقصد الغزالي إذن في نقضه للتصور الفلسفي للعلية عند فلاسفة اليونان ومن تابعهم من الفلاسفة المسلمين - هو الدفاع عن المعجزات ، ولكنه على حين يتحدث عن المعجزات عموماً ، كما هي العادة ، إلا أنه يركز فحوصه العقلي في نمط مخصوص من الإعجاز وهو ما يرتبط ببداية الوجود واكتماله أى معجزة الخلق : خلق الحياة والوعى والفاعلية فى المادة الجامدة (٢). فتصور الغزالي للطبيعة متميز عن تصور الفلاسفة ، فالطبيعة عنده هى خلق إلهى ، وليس موضع النزاع هنا ما إذا كان الله جل وعلا - قادراً على أن يُغيّر من طبيعة الخلق ، ولكن المشكلة تكمن فى دعوى الوجوب والضرورة : فهل

(١) موسى بن ميمون : " دلالة الحائرين " ، نشرة ، حسين أتاى ، مطبوعات جامعة أنقرة ، ص ٣٥٠ - ٣٥١ ، ويراجع أيضاً : - " رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى " ، صححه : يوسف شخت وماكس مايرهوف ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، العدد الخامس ، ١٩٢٧ .

(٢) Goodman , Lenn , " Did Al Ghazali deny Causality " (٢) Studia Islamica , XLVII , 1978 , PP. 113 - 114 .

هذا النمط المؤلف لسير الطبيعة والذي تعلمنا - من خلال ملاحظة طويلة - أن نتوقع حصوله ضرورى بذاته وما كان يمكن له أن يأتى على نحو آخر ، أو أن يصبح خلافا لما هو عليه ؟ إن جواب الغزالي على ذلك، وهو جواب كل أصحاب ديانات التوحيد، متضمن فى قبوله لمفهوم " الخلق " ذاته : فكل فاعلية لموجود موجود هى فاعلية مستعارة وتلك مسألة يغفل عنها أو يتغافلها الفلاسفة ، على رأى الغزالي وأمثاله ، ولو أن الحياة خاصية أساسية ملازمة لطبيعة المادة الحية لما أمكن ارتفاعها ولظلت المادة حية دائما وبلا إنقطاع ولما فارقت الحياة المادة لا بالفعل ولا بالامكان . وإذا كانت الروح والحركة يأتیان للمادة من خارجها ويفارقانها أيضا فلا يمكن اعتبار الطبيعة ، على نحو ما يذهب اليه أرسطو وأتباعه ، نسقا حتميا من علل آلية تتفاعل فيما بينها وفق ضرورات الطبائع الفيزيائية فالتساؤل عن المعجزة ^(١) هو نفسه تساؤل عن سر " الخلق " وعن سر " البعث " الذى لا يفسره إلا أمر الله وكلمته . ومأخذ الغزالي الأساسى

Ibid ., P. 115 .

(١)

على الفلسفة هو مبالغتهم في اعتبار الارتباط "المنطقي" والارتباط "الطبيعي" بين الحوادث محض تطابق أو تضاد ، طالما أنه لا يوجد - فيما يرى الغزالي - قانون منطقي يمكن أن تتحدد عن طريقه التغيرات الحاصلة للمادة "أولانيا" Apriori وكل ما في الأمر أنه يبدو لنا "مستذكرا لطراد العادة بخلافه"^(١) . وجدير بالذكر هنا أن الغزالي - وهو يدافع عن واقعية المعجز - ونموذجه الأساسي هو الحياة والوعي يمنحها الله للجماة - لم ينكر العلوية على الإطلاق وكل ما في الأمر أنه يرى المعجزة - باعتبارها خارج نطاق الطبيعة ، ظاهرة ترتد إلى خالق الكون ومن ثم تجد تبريرها الكافي من حيث هي صادرة عن علة غير طبيعية ولا تفسح الميتافيزيقا المجال لقطعية الدلالة التي يراها العقل في ظواهر الوجود على وجوبه وضروره^٤ .

نقد الغزالي - إذن - لموقف الفلسفة السابقين هو نقطة البداية في التعرف على رأي ابن رشد ودوافعه في مسألة المعجزات .

(١) الغزالي ، "تهافت الفلاسفة" ص ٧٠ .

وفى موضع آخر من كتاب " التهافت " يصرح ابن رشد ولعله هنا يتحدث بلسان الفقيه والقاضى - بأن ما نسبته الغزالى من "الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشئ لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام . فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد ... ويجب على كل إنسان أن يُسَلِّم مبادئ الشريعة وأن يُقلد فيها ولا بد الواضع لها ، فإن جردها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذى يجب أن يقال فيها إن مبادئها هى أمور الهية تفوق العقول الإنسانية .^(١) فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها . ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم لأنها مبادئ تثبتت الشرائع ، والشرائع مبادئ فضائل ، ولا فيما يقال منها بعد الموت . فإن نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا فإن تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم

(١) ويقصد ابن رشد هنا - فيما نظن - عقول العامة بالطبع .

فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال سبحانه : والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ^(١) .

هكذا يتناول ابن رشد أصول الدين تناولا براجماتيا ويريد ابتداء أن يوصد باب الجدل العقلى فى المعجزات - على طريقة المتكلمين - ويوصى بأنه - " ليس يجب أن يثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهورية فضلا من الفاسدة " ^(٢) ؛ إذ أن كثيرا من الأصول التى بنت عليها الفرق الكلامية معارفها ، ومنها فرقة الأشعرية التى ينتمى إليها الغزالى ، هى سوفسطائية ، " فإنها تجحد كثيرا من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها فى بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط " ^(٣) .

(١) المصدر السابق ، ص ٥٢٧ / ٥٢٨ .

(٢) ابن رشد : " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " ،

ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر : ص ٥٥ - ٥٦ .

وجود الله وصفاته من إرادة وقدرة وعلم حكمة وأن يبحث في علاقة الكون بالله من حيث القدم والحدوث والضرورة والإمكان ثم يُحجم بعد ذلك عن البحث في المعجزات التي تتضمن الادعاء بإمكان تدخل الله المباشر في مسار الطبيعة لحكمة يراها في ظروف تاريخية معينة .

وأيا ما يكون الجواب عن إشكال المعجزة أو دعوى استحالة البرهنة العقلية عليها فإن مجرد التناول العقلي لها أمر مشروع - في نظرنا - لا غبار عليه . وتعليق البحث بحجة منهجية أو عملية هو هروب من المسألة لا نلتمس مبرراته إلا في ضوء الملابس التي أحاطت بفكر ابن رشد في الزمان والمكان .

لم ينكر ابن رشد - ولا الفلاسفة من قبله - حقيقة المعجزات أصلاً ، كما لم يتشكك في وقوعها مصاحبة لدعوات الأنبياء^(١) ، غير أنه تنبّه الى ما يؤدي اليه نقد الغزالي - والمتكلمين - من خطر بالنسبة لنسق الميتافيزيقا والفيزيقا الأرسطي والذي

(١) يراجع : ابن سينا : الشفاء - الإلهيات ج ١ ص ١٦٧ ، و " النجاة " ص ٢٤٤ حيث نجد تقريراً صريحاً لنظام العلوية الثابت في الوجود .

عرض له ابن سينا وهاجمه الغزالي ، وكان ابن رشد بذلك كله يستهدف تحقيق ضمان لإمكانية المعرفة العلمية البرهانية من منطلق عملي ونظري معا ^(١) . وإذا كان هناك من الباحثين من يرى في فلسفة ابن رشد دفاعا صريحا عن ارتباط حوادث الكون ارتباطا علّيا ضروريا لا يترك مجالا للعناية الإلهية أو الخوارق ، ^(٢) وهو حكم يحتاج إلى مراجعة طالما أن ابن رشد نفسه لا يرى في المعجزات قضاء على العلّية وهي تفترض مقدما يسبقها ونعني به الألوهية وطالما أنه يرى في " العلل الثانوية " أو " الوسائط " كفاية في إحداث معلولها وبما يتفق أيضا مع صدق مبدأ العلّية - فإن حقيقة موقف ابن رشد - في رأي فريق آخر من الباحثين - يكمن في أنه كان يتشكك في قيمة وفاعلية الاستدلال بالمعجزة والاحتجاج بها على صدق النبوة . وغاية ما يراه هو أن في المعجزة إغراء لمن تعجزه

(١) Barry S. Kogan , " Averroes and the Metaphysics of Causation " , State University of New York Press , 1983 , P. 72 .

(٢) دى بور . " تاريخ الفلسفة في الإسلام " ، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

وسائل البرهنة العقلية ، واستهدانا لإذاعة الحقائق الدينية علي
نحو أكثر اتساعا ودون أن يكون في هذا الموقف بالضرورة
مدعاة للشك في الرسالة أو المرسل أو المعجزة.^(١)

* * *

وفي مذهب ابن رشد تأكيد صريح لدور مبدأ العلية وقيّمته
بما هو أساس ضروري لا يمكن التهوين من شأنه لقيام أي
معرفة علمية سليمة بحقيقة الوجود ، بل إن ابن رشد يُسوّي
بين العقل وبين العلية . وفي ذلك يقول :

" إن رفع المسببات مبطل للعلم ورافع له ، إذ يلزم أنه لا يكون
ها هنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا بل إن كان ثبت علم فهو
علم مظهر " ،^(٢) و " ليس العقل شيئا أكثر من ادراك الموجودات
بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع
الأسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا أن
ها هنا أسبابا " ^(٣) .

(١) Oliver Leeman , " Averroes and his philosophy " ,
Clarendon Press , Oxford 1988 , P. 141 .

(٢) ابن رشد : "تهافت التهافت " ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

ولا يمكن - على رأى ابن رشد - التنكر لمبدأ السببية أو نفيه
والأما أمكن الاعتراف " بأن كل فعل لابد له من فاعل " ^(١) ، بل
ولما أمكن أن يفهم وجود الموجود بفهم أسبابه وهي المدخل إلى
التعرف على الطبيعة الخاصة له طالما " أنه من المعروف بنفسه
أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة
بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء
وأسمائها ، وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود طبيعة تخصه
لما كان له إسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً
ولا شيئاً واحداً لأن ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد
يخصه أو أفعال يخصه أو ليس له ذلك فإن كان له فعل يخصه
فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن به فعل
يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد
ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم ^(٢)
على مستوي الوجود والمعرفة، و: " متى ارتفع الشرط ارتفع
المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب " ^(٣) ،
كما يؤكد أبو الوليد .

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢٨ .

وعما يترتب على رفض مبدأ الضرورة يقول ابن رشد : " لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل موثر في الحوادث خالقا وهذا كله إبطال للعقل والحكمة " (١) .

على هذا النحو يدافع ابن رشد عن ثبات الطبائع وعن الضرورة في مقابل الإمكان والحدوث أو جريان العادة بالنسبة لسير حوادث الطبيعة . ويعمد ابن رشد إلى توضيح الأساس اللغوي للمفاهيم الفلسفية الشائعة وبوجه خاص مفاهيم القدم والحدوث والضرورة والإمكان والسبب والفعل والقدرة والعقل والعادة الخ ويتخذ من هذا التدقيق في استعمال الكلمات وإزالة ما يعتورها من لبس أو غموض لعموم الدلالة ، ومن التنبيه إلى خطر النظر إلى اللغة باعتبارها غاية في ذاتها وليست مجرد وسيلة للاتصال والإفصاح عن حقيقة ما هو موجود - يتخذ من ذلك طريقا لمواجهة انتقادات الغزالي للفلاسفة .

(١) المصدر السابق ، ص ٩٢ .

ولقد حاول ابن رشد إن يُبين - مُستلهما المعانى الأساسية
فى الوحى الإلهى من قبيل الوحدانية والتنزيه والتعالى والاطلاق
- ابتعاد موقف المتكلمين عن صريح المعقول فى فهمهم لأصول
العقيدة ، والمبدأ الأساسى الحاكم لمحاولته هورْدٌ منهج
المتكلمين فى قياس الغائب على الشاهد " وقد عُرِفَ فساد هذا
القياس " ، كما يقول . (١)

وفساد هذا المبدأ قاعدته التمايز فى طبيعة الوجود : وجود
الكون ووجود الله بما يجعل المقايسة أو ضرب الأمثال شططا
فى التفكير . " فلا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد
من طباع الموجود الأزلي ، وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد
نوع مختلف بالأزلية وعدم الأزلية ، كما يختلف الجنس الواحد
بالفصول المقسمة له . وذلك أن تباعد الأول من المحدث أبعد من
تباعد الأنواع بعضها من بعض المشتركة فى الحدوث . فإذا
كان بعد الأول من غير الأول أشد من تباعد الأنواع بعضها
من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب .

(١) ابن رشد : " فصل المقال " ص ٦١ .

وهو فى غاية المضادة . وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى
الشاهد وفى الغائب ظهر أنهما باشتراك الإسم اشتراكا لا
يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب " (١).

وعلى سبيل المثال ، فنحن نجد فى تفنيد ابن رشد لقول
الغزالى فى الفاعل وأنه " عبارة عما يصدر منه الفعل مع
الإرادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد " (٢)
كيف ينبه هنا إلى التوسعة فى دلالة : " الفاعل " ، وهذا كما
يقول ابن رشد " كلام غير معروف بنفسه وحدٌ غير معترف به
فى فاعل العالم إلا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد
فيه إلى الغائب " (٣) . وبيان ذلك عنده هو " أن الفاعل الأول
سبحانه منزّه عن الوصف بأحد الفعلين على الجهة التى يوصف
بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك أن المختار والمريد هو
الذى ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شئ يريد والمختار
هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة

(١) ابن رشد : " تهافت التهافت " ص ٤٢٥ .

(٢) الغزالى : " تهافت الفلاسفة " ص ٢٤ .

(٣) ابن رشد : " تهافت التهافت " ص ١٤٨ .

والمريد هو الذى اذا حصل المراد كفت إرادته وبالجمله فالارادة
هى انفعال وتغير والله سبحانه منزّه عن الإنفعال والتغير وكذلك
هو أكثر تنزيها عن الفعل الطبيعى لأن فعل الشئ الطبيعى هو
ضرورى فى جوهره وليس ضروريا فى جوهر المريد ولكنه من
تتمته ، وأيضا فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن علم والله
تعالى قد تبرهن أن فعله صادر عن علم . فالجهة التى صار بها
الله فاعلا مريداً ليس بئيناً فى هذا الموضع اذ كان لا نظير
لارادته فى المشهدة فكيف يقال إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما
يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا مطردا فى الشاهد
والغائب^(١) . وفى موضع آخر يوضح ابن رشد تصويره للفاعلية
الإلهية فيقول : " إذا لم يكن فى الوجود إلا إمكان المتقابلين
فى حق القابل والفاعل فليس هاهنا علم ثابت بشئ أصلاً
ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على
الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذى لا يعتاص

(١) نفس المصدر : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

عليه شئ في مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة^(١).
فالفاعل عنده هو الفعل بإطلاق والفاعل هو من يُخرج غيره من
القوة إلى الفعل ومن العدم الى الوجود .

وقد نقض ابن رشد فكرة " العادة " التي رَوَّج لها الأشاعرة
باعتبار أن العادة لفظ مموه ليس تحته معنى حقيقى وفى ذلك
يقول : فما أدرى ما يريدون بإسم العادة هل يريدون أنها عادة
الفاعل أو عادة الموجودات أو عاداتنا عند الحكم على هذه
الموجودات . ومحال أن تكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة
يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر . والله عز
وجل يقول : " ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
تحويلا " وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا
لذى نفس . وإن كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة
طبيعة، وهذا غير ممكن : أعنى أن يكون للموجودات طبيعة
تقتضى الشئ إما ضروريا وإما أكثريا . وإما أن تكون عادة لنا
فى الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من

(١) نفس المصدر : ص ٥٢٠ - ٥٢٢ و " فصل المقال " ص ٥٥ - ٥٦ .

فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة " (١) . وفى بيان وجوب الالتزام بهذه الدلالة المحددة يبين ابن رشد كيف أن الترخص فى استعمال الألفاظ يؤدى إلى خلط يخشى معه إبطال الأصول الدينية ذاتها . وفى دفاعه عن حكمة الله المطلقة وبيان تضافى الحكمة والغائية فى مقابل الصدفة أو الاتفاق يقول ابن رشد متابعاً نقده لمفهوم " عادة الله فى الطبيعة " الذى سلّم به الأشاعرة : إن " لفظ العادة " لفظ مموه إذا حُقّق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله فى الأكثر ، وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم " (٢) .

ونجد ابن رشد أيضاً يردّ طريقة المتكلمين فى دفاعهم ، القائم على التشبيه - عن علم الله الشامل فيقول إن علم الله القديم يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التى يتعلق بها

(١) نفس المصدر ، ص ٥٢٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ . ويراجع أيضاً :

ابن رشد : " تلخيص مابعد الطبيعة " ص ١٦٢ ، و " الكشف عن مناهج الأدلة " ، ص ٢٣٨ .

العلم المحدث إذ كان علة لها لا معلولا لا أنه غير متعلق بها أصلاً كما حكى عن الفلاسفة وليس الأمر كما تُوهم عليهم بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها ... فواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يَكُفُّ وهو العلم القديم سبحانه ... وأنه سبب الإنذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من أنواع الإلهامات .^(١)

وفى عبارات بالغة الأهمية من كتاب "تهافت التهافت" يبين ابن رشد تصوره للألوهية وعلاقة الله بالوجود فى مجموعه وعلاقة العلم الإلهى بالممكن والضرورى ويُصرِّح بأن الله لا يخرق القانون الطبيعى الثابت إذ السنة الالهية أوقوانين الطبيعة ونظام الوجود من ذات الطبيعة الالهية . إن العلم الالهى لا يتبدل لأنه يصدر معبراً عن ثبات أزلى ومصدر صدقة فى مطابقته لما يوجد بالفعل وجوداً حقيقياً أصيلاً . وعلم الخالق الذى هو السبب فى حصول طبيعة الموجود - التى هو بها متعلق

(١) ابن رشد : " فصل المقال ص ٦٢ .

وإن جهلنا نحن بالممكنات (أى الحوادث) إنما هو من قبيل جهلنا بهذه الطبيعة، والعلم بوجود تلك الطبيعة هو الذى يوجب المتقابلين الوجود أو العدم . فالعلم الإلهى هو وصى الوجود بذاته، وإعلام الأنبياء بالغيب - الذى هو الخاصية المميزة للنبوة - لون من ألوان فض الوجود لحجبه المستورة فى دائرة من الدوائر ، ومن ثم يرى ابن رشد سقوط دعوى عدم معرفة الله بالجزئيات التى لَوْحَ بها الغزالي فى وجه الفلاسفة طالما أن العلم الإلهى يحدث العالم ويحيط به وأن الله هو المبدأ والغاية . يقول ابن رشد : " اذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة الفاعل الأول فلم يبق أن تكون إلا فى الموجودات وهذه هى التى يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وإن كان علّة لها فهى أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم أن يقع الوجود على وفق علمه .. وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود التى هو بها متعلق فجعلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبيل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود أو عدمه .. والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة ، وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا

دليل يتقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً ،
والإرادة الأزلية والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات لهذه
الطبيعة ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : " قل لا يعلم من في
السموات والأرض الغيب إلا الله " (الآية ٦٥ / ٢٧ النمل)^(١)
فعلم الإنسان هو مشاركة محدودة في العلم الالهي ، ومصدر
الإيمان بثبات خصائص الكون هو ارتباطه بالالوهية ، وإدراك
الحكمة في الوجود يعنى إدراك السنن الثابتة التي لا تتبدل.^(٢)

* * *

ويفرق ابن رشد بين معانى " المقدور والممتنع أو المستحيل
والممكن كما يفرق بين الإمكان الحقيقي والإمكان الذهني^(٣)
والممكن في نفسه والممكن في حق الانسان ، ويرفض ما حكاه
الغزالي عن الفلاسفة في إنكارهم للمعجزات ، فيقول : " وإذا
صح الوجود وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في

(١) Fakhry, M. "Islamic Occasionalism " , PP. 91 - 92 .

(٢) يراجع " تهافت التهافت " في الصفحات : ٩٤ - ٩٥ ، ١٠٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ ، ٢٧٦ - ٢٧٨ .

(٣) ابن رشد : " تهافت التهافت " ص ٥١٥ / ٥١٦ .

جسم بغير استحالة فإن ما أُعطى من ذلك السبب ممكن .
وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله ، فإن
الممكن في حق الإنسان معلوم وأكثر الممكنات في أنفسها
ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على
الإنسان ممكن في نفسه . وليس يحتاج في ذلك أن يضع أن
الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الأنبياء . وإذا تأملت
المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها
في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً من طريق
السماع كانقلاب العصى حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق
الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة . ولهذا
فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات " (١) . وعلى هذا النحو
يوجه ابن رشد النظر إلى الإعجاز الأكبر وهو الذي يرى فيه
العقل ذاته ولا يحتجب ويعجز عن الإدراك والفهم . وهذا الطريق
الأسمي والأرفع في ميزان العقل هو " طريق الخواص في
تصديق الأنبياء وهو أيضاً طريق نبيه إليه أبو حامد الغزالي في

(١) ابن رشد ، نفس المصدر ص ١٦٥ .

غير ما موضع باعتراف ابن رشد نفسه ، وهذا النهج الرفيع الذى يتفق مع كمال الرقى العقلى للإنسان يتمثل فى " الفعل الصادر عن الصفة التى بها سُمى النبی نبياً الذى هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة الخلق " .^(١) وبرهان هذه الدعوى فى نظر ابن رشد ما هو معهود عن دعوة النبی ﷺ ، وهى خاتم الدعوات الكبرى فى التاريخ الدينى للإنسانية ، من أنه لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته بأن قدم خارقاً من خوارق العادات مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى و " أن ماظهر علي يديه ﷺ من الكرامات والخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها وقد يدلك على هذا قوله تعالى : " وقالوا لن نؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً " إلى قوله : " قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً " ، وقوله تعالى : " وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون " . وإنما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز " .^(٢)

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " ص ٢١٣ - ٢١٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٦ - ٢١٧ .

إن معنى الرسول والرسالة يتحدد عند ابن رشد تحديداً موضوعياً يقبله العقل ولا يحيله أو يتوقف فيه ، وسند قبوله البرهان العقلي لا الإقناع الخطابي . وفى ذلك يقول فى كتابه مناهج الأدلة : " فلو أن شخصين ادعيا الطب ، فقال أحدهما الدليل على أنى طبيب أنى أسير فى الماء ، وقال الآخر : الدليل على أنى طبيب أنى أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطبيب الذى أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً ومن طريق الأولى والأخرى " . (١) .

* * *

ورأى ابن رشد هنا ينبئ على أصليين : الأول ، هو وجود صنف من الناس يضععون الشرائع بوحي من الله وجودهم

(١) ابن رشد : " الكشف عن مناهج الأدلة " ص ٢٢١ (من نشرة مولر) ، ويراجع أيضاً :

كتاب . محمد عاطف العراقى : " النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد " ، ص ٣٥٨ .

بالتواتر . والثانى ، ما يتضمنه القرآن من الاعتقادات والأعمال
النافعة الموحى بها ، "إنما الأصل الأول فيعلم مما يندرون به من
وجود الأشياء التى لم توجد بعد فتخرج إلى الوجود على الصفة
التي أُنذروا بها وفى الوقت الذى أُنذروا ، وبما يأمرُونَ وينبهون
عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والأعمال التى تُدرك
بتعلم ، وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً فى المعرفة
بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم وإنما كان
بوحى من الله وهو المسمى نبوة " . (١)

فدعوى الإعجاز القرآنى هنا وبرهان صدق دعوة النبى
الخاتم تكشف عن إعجاز جوانى يمثل مطلق الاتساق وكمال
الحكمة ، وكأننا بإبن رشد هنا يستلهم المعنى العميق للآية
الكريمة الدامغة لحجج المتشككين : " أفلا يتدبرون القرآن ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً " (الآية ٨٢/٤
النساء) .

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ .

وهذه الدلالة القطعية على النبوة لا تعدلها تلك الظواهر المعجزة الخارقة لمألوف سنن الكون إذ " الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة ، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى وأما إذا أتت مفردة فليست تدل على ذلك ، ولذلك ليست تدل فى الأولياء على هذا المعنى إن وجدت لهم^(١) . لكن هذه الخصوصية والتمايز لمعجزة الاسلام التى قدمت المعجز الجوانى وزكّته على المعجز البرانى والتى تتساق مع تطور العقل والروح وانبثاق الوعى وتحرره وبما يكشف عن الإلغاء التدريجى " للخارق للعادة " ليس يشعر بها العامة - فيما يرى ابن رشد - ممن لم تقو مداركهم على تمام الفهم و" لكن الشرع إذا تؤمل وجِد أنه إنما اعتبر المعجز الأعلى والمناسب لا المعجز البرانى " ^(٢) .

* * *

(١) المصدر السابق ص ٢٢٢ .

(٢) نجد استباقا لهذه الفكرة الاسلامية العميقة فيما أورده " ابن مسكويه " من قول أبى نصر الفارابى : " إن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا فكيف مبدع الطبيعة ! =

وبالطبع لا يغيب عن إبن رشد هنا ما فى ادعاء المعجزة
البرانية دليلا من دور منطقى لا دفع له ، فالمعجزة تبرهن على
أن النبي نبي لأنه يأتى بخوارق العادات وهو يستطيع أن يأتى
بالخوارق لأنه نبي ! فمن المشكوك فيه على ذلك أن يكون لتلك
المعجزة قوة اثبات ذاتية محتومة وهى ليست شاهد الصحة

= والبارى تعالى - حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية - لم يكن ينبغى أن
يهمل أمرها وكان من الواجب فى عدله وصنعه المتقن أن ينهج لها نهجا يسلكونه ،
ولما كان كذلك بالواجب لم يكن ينبغى أن يرسل إليها من ليس من طبعها لأنهم لم
يكونوا يقدرّون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم ، وظاهر أن فى الناس
وعقولهم وقوى أنفسهم تفاضلا بيّناً ، حتى أن الواحد منهم يفوق بالفن الواحد
جميع نوى جنسه ويعجز الباقون عنه . فممكن إذا أن يكون من الناس من يقوى
على أن يوحى إلى قلبه بما يعجز نوى جنسه عن مثله ، حتى يقوم ذلك الواحد
بتبليغ ما يلقى إليه ويقدر بتلك القوة وذلك الإلهام على تشريع الأحكام وتنهيه
السبل الداعية إلى صلاح الخلق . ثم ينبغى أن يعلم أنه إذا ظهر مثل هذا الواحدا
وتبين أمره ، فالواجب على كل ذى تمييز أن يعلم أن لكل واحد من الناس مقدار
وتمييزا ومعرفة فمتى وجد الأفهام الكثيرة والآراء المختلفة مجتمعة على كلمة
واحدة ولم يجد ما هو أظهر منه وأكشف وأقوى ، فليتبع الكبير والآراء المتفقة من
الجميع فإن الحق معهم والسلامة أبدا مع الكثير ، وينبغى ألا تغره الواقعات فى
الندرة وفى الآراء المزخرفة ، فإن أكثرها أباطيل إذا تؤمل نعماً (إبن مسكويه .
الحكمة الخالدة : جاويدان خرد تحقيق : عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ،
بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

الوحيد إن أتت مفردة . ولعل هذا أيضا هو ما جعل ابن رشد لا يرى في مجرد الكمال اللفظي دليل الاعجاز وبحيث يكون في حد ذاته حلا عقليا كافيا للمسألة ، بل موطن الاعجاز المقنع ومثاله الأكمل يتجلى - كما يقول ابن رشد - " فيما هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه " ، فلا يظهر " الفائق للطبيعة " قرينا للمستحيل أو المتناقض في ذاته والذي هو أيضا مستحيل حتى بالنسبة لله سبحانه وتعالى ، جل شأنه عن الانتساب إلى العبث أو اللامعقول .

* * *

ويستوقف نظرنا في ردود ابن رشد على الغزالي والمتكلمين أنه لا يعرض أفكاره باعتبارها صورة الحكمة النهائية ولكنه يستحضر في وعيه تاريخ الفلسفة بأسره - بقدر ما وسعته طاقته في التعرف عليه - فيُنطق الفلاسفة ويتحدث بلسانهم ، وهو في ذلك كله يُنبّه إلى مخاطر الشغب والجمود على الصور العقلية الواحدة والانتشاء بغموض اللفظ الممّوه .

* * *

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية :

1 - المصادر :

- القرآن الكريم

- ابن رشد : " تفسير ما بعد الطبيعة " بتحقيق موريس بويج ، دار
المشرق ، بيروت ١٩٥٢ .

: " تلخيص ما بعد الطبيعة " بتحقيق وتقديم عثمان أمين ،
القاهرة ١٩٥٨ .

: " تهافت التهافت " بتحقيق موريس بويج ، المطبعة
الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٠ .

: " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من
الاتصال " قدّم له وعلّق عليه : ألبير نصرى نادر ، دار
المشرق ، بيروت ١٩٦٨ .

: " الكشف عن مناهج الأدلة " ، تقديم وتحقيق محمود
قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٤ .

خوجه زاده : " تهافت الفلاسفة " مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

- الغزالى : " تهافت الفلاسفة " مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

ب - المراجع :

إبن خلدون ، عبد الرحمن : " المقدمة " المكتبة التجارية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

إبن سينا : " الإشارات والتنبيهات " بشرح الرازى والطوسى ، القاهرة ١٢٥٥ هـ .

: " رسائل إبن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية " نشر مهن ، ليدن ١٨٩٩ .

: " الإلهيات " ج ١ ، تحقيق جورج شحاته قنوانى وسعيد زايد ، مراجعة ابراهيم مذكور ، القاهرة ١٩٦٠ .

: " النجاة " ، القاهرة ١٩٣٨ .

إبن مسكويه : " الحكمة الخالدة - جاويدان خرد " ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، دار الأندلس ، بيروت ، بدون تاريخ .
إبن ميمون ، موسى : " دلالة الحائرين " نشرة حسين أتاى ، مطبوعات جامعة أنقرة .

: رد موسى بن ميمون على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى " ، صححه يوسف شخت وماكس مايرهوف ، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، العدد الخامس ، ١٩٣٧ .

اسبينوزا ، ب : " رسالة في اللاهوت والسياسة " ترجمة حسن حنفي ،

الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧١

الإيجي ، عضد الدين : " المواقف " ، استانبول ١٢٨٩ هـ .

الباقلاني ، أبو بكر بن الطيب : " الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز

الجهل به " ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مكتبة

الخانجي ، القاهرة ١٩٦٣ .

: " كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات

والحيل والكهانة والسحر وال نارنجات " ، تحقيق يوسف

مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٨ .

البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين : " الاعتقاد على مذهب السلف أهل

السنة والجماعة " ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٦ .

الجاحظ ، أبو عمرو بحر بن عثمان : " رسائل الجاحظ " ، القاهرة

١٣٥٢ هـ .

الرازي ، فخر الدين : " كتاب النبوات وما يتعلق بها " ، تحقيق أحمد

حجازي السقا ، دار الكليات الأزهرية ، القاهرة

١٩٦٨ .

ستيس ، والتر : " الزمان والأزل " ، ترجمة زكريا إبراهيم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٦٧ .

العقاد ، عباس محمود : " إبراهيم أبو الأنبياء " ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٦ .

: " التفكير فريضة اسلامية " ، دار القلم ، القاهرة بدون تاريخ .

العراقي ، محمد عاطف : " النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد " ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ .

الفارابى ، أبو نصر : " كتاب الملة ونصوص أخرى " ، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدى ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .

الماوردي ، أبو الحسن على بن محمد : " أعلام النبوة " ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٧ .

محمد عبده : " الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية " ، القاهرة بدون تاريخ .

: " رسالة التوحيد " ، دار المنار ، القاهرة ، بدون تاريخ .

مصطفى عبد الرازق : " الدين والوحى والاسلام " ، القاهرة ١٩٤٥ .
مصطفى صبرى : " موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين " ،
عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٠ .
يوسف كرم : " تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط " ، دار
المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ .

* * *

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Augustine , S . " The city of god " , trans . by John Healy, edit . by R . V . G . Tasker , Everyman's Library , London , 1945.
- Baldwin , James Mark , "Dictionary of Philosophy and Psychology " , Princeton , 1960.
- Brandon , S . " A Dictionary of Comparative Religion , " Charles Scribner's Son , New York ,
- Charles , J. Gorham, "The Gospel of Rationalism " , Watt & Co ., London , 1942.
- Ernst and Marie-Luise Keller , "Miracles in Dispute", trans, by Margaret Kohl , Fortress Press, Philadelphia, 1969.
- Fakhry, M. , "Islamic Occasionalism and it's Critique by Averroes and Aquinas" , London , 1958.
- Ferm , Vergilus, "Encyclopedia of Religion" , The Philosophical Library , New York, 1945.
- Frederic Platt , Charles H. Kelly, "Miracles", London 1913.
- Gilson , E. , " The spirit of Medieval Philosophy " , trans . by Dawne A. H. G.,Sheed &ward London , 1950.

- Hawkins, "The Essentials of Theism" , Sheed & Ward, London , 1949.
- Hume, D., " An Inquiry Concerning Human understanding", (Vol. 4 of the Philosophical Works of David Hume, Edinburgh , 1862).
- Inge, W. R. , "Outspoken Essays, " First series, Longman , Green & Co. London , 1929.
- Ninian Smart, "Philosophers and Religious truth" , Macmillan , New York , 1970.
- Otto , Rudolf , "The Idea of the Holy " , trans. by John W. Harvey , Oxford University Press , London , 1923.
- Phenix , Philip Henery , " The Intelligible Religion " , Victor Gollanc & Ltd. , London , 1954.
- Rabel, Gabriele , " Kant " , Oxford University Press, 1963.
- Ribot , Th. , "L' Evolution des Idées générales" , Libraire Felix Alcan , Paris , 1919.
- Spinoza , B., " Tractatus Theologico-Politicus" , trans . by R . H . M . Elwes, London , Bell, 1917.
- Viscount Samuel , "Belief and Action " , Penguin Books, 1929.

* * *

فهرست

الصفحة

- مقدمة منهجية ٥
- تناول الفلسفى للمعجزة ٢٣
- مكانة المعجزة فى القرآن الكريم ٤٣
- المعجزة فى فلسفة " إبن رشد " ٦٣
- المصادر والمراجع ٩٥

